ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK II. KWIECIEŃ—CZERWIEC 1947. NR. 5.

KS. JAN SALAMUCHA.

O KATOLICKĄ KULTURĘ INTELEKTUALNĄ.

W czasach obecnych zadania praktyczne stoją bez wątpienia na pierwszym planie, bo przede wszystkim trzeba nasz teren z gruzów wojennych oczyścić, mury naszego domu wystawić, dachem je pokryć, wnętrze jakoś urządzić i do potrzeb życiowych przystosować — dopiero potem można myśleć o ozdabianiu tego wnętrza. Kultura intelektualna nie należy do podstawowych potrzeb życia, jest raczej jego ozdobą, ale i sterem zarazem. Mając ciągle na uwadze hierarchię potrzeb i możliwie dokładnie w naszym odnowionym życiu jej przestrzegając, nie musimy jednak spraw koniunkturalnych drugoplanowych chronologicznie na drugi plan odsuwać. Ostatecznie, nasze przerzedzone kadry intelektualne nie zostały na szczęście całkowicie wytępione i nie warto tych pozostałych przy życiu teoretyków zaprzęgać do roboty praktycznej, bo będą ją wykonywać źle, już i tak dosyć długo musieli zdobywać się na różne akrobacje praktyczne podczas szalejącej za-

wieruchy wojennej. Pozwólmy teoretykom wrócić do swoich warsztatów pracy, oszczędniej, co najwyżej, w tych trudnych czasach udzielając im pomocy z sumy dóbr społecznych — na pewno te bezpośrednio mniej konieczne wkłady sowicie się opłacą na dalszych odcinkach naszego rozwoju państwowego. Mając dokładniejszy, niż ktokolwiek inny, wzgląd na hierarchię potrzeb i szanując wszelkie wysiłki praktyczne, teoretycy będą równolegle z pracami praktycznymi budowali intelektualną kulturę w Polsce. Nam, katolikom chodzi o to, żeby to była katolicka kultura intelektualna. Spróbujmy rozejrzeć się trochę dokładniej w tych zadaniach, jakie stoją dzisiaj przed katolickimi badaczami.

* * *

Olbrzymim, społecznie zespolonym wysiłkiem w ciągu długich wieków swego istnienia, z nieustającą nigdy, choć na skutek rozmaitych okoliczności zmienną pod względem nasilenia energią, wydziera człowiek stopniowo tajemnice otaczającemu go światu i przetrząsa tajnie swej własnej osobowości — budując naukę. Dzięki temu nieustannemu wysiłkowi rozszerza się zakres wiadomości ludzkich, zmieniają się perspektywy widzenia, pojawiają się nowe możliwości przekształcania istniejącej rzeczywistości, w ostatecznym rezultacie zmianom ulegają konkretne warunki życia ludzkiego na ziemi — a od nich przecież zależy nieskończona wieczność. To jest nauka i taki jest jej zasięg. Ma ona swoich niestrudzonych pracowników — intelektualnych pionierów, dalekosiężnymi reflektorami potężnej myśli prześwietlają jej drogi geniusze, ma nauka swoich męczenników; pasorzytują na niej, zapewne, i swoiste typy geszefciarzy, którzy dla małych, osobistych celów zręcznie eksploatują cudze osiągnięcia; znaczna większość ludzi nie bierze czynnego udziału w tych intelektualnych bojach, korzysta tylko z naukowych rezultatów teoretycznych lub praktycz-

nych, świadomie albo i nieświadomie, z wdzięcznością dla pionierów i męczenników nauki, albo też — bywa i tak — z głupim, bezmyślnym lekceważeniem ich wysiłku i trudu. Lekceważenie, jeżeli się pojawia, znajduje pewne usprawiedliwienie w samej technice budowania nauki: Geniusze wznoszą wspierające całą konstrukcję, potężne kolumny, lub wyznaczają jej linie architektoniczne, ale znaczne partie olbrzymiego gmachu nauki budowane są z drobnych cegiełek — człowiek krótkowzroczny, patrząc na cegiełkę w ręku uczonego, nie potrafi dojrzeć wielkiej całości, w której skład ona wejdzie.

W światopoglądzie katolickim dominującą rolę ma nie wiedza, lecz wiara, bo wiara nam daje najbardziej zasadnicze wyjaśnienia na temat struktury rzeczywistości i wiara nam daje podstawowe dyrektywy życiowe, a życie z wiary płynące wzmaga w sposób nadludzki nasze ludzkie siły. Wiara w zestawieniu z nauką ma charakter bardziej statyczny, bo jest nam w formie zasadniczo gotowej dana przez autorytet zewnętrzny.

Atoli, rzecz to raczej dzisiaj niezwykła, w epoce największego dotychczas i najpełniejszego rozkwitu życia chrześcijańskiego, w Wiekach Średnich widzimy ścisłe zespolenie wiary z wiedzą. Kościół organizuje uniwersytety; pionierami i pracownikami naukowymi są prawie wyłącznie zakonnicy, którzy przecież całe swoje życie wiarą przesycili; równolegle rozwijają oni naukę o świecie i teologicznie porządkują tezy wiary. Mimo metodycznego przestrzegania odrębności wiary i wiedzy, uczeni średniowieczni obie dziedziny ze sobą wiążą, lub co najmniej równolegle je uprawiają; dzięki tej symbiozie nauka unika wielu błędów, a teologia otrzymuje ścisłą, zwartą naukową konstrukcję metodyczną i, nie zatracając swego charakteru transcendentnego, mocno korzeniami wrasta w ziemię. Przy ścisłym zespoleniu zdarzały się co prawda

i pozorne konflikty między wiarą i nauką, przechodzące czasami w rzeczywiste starcia teologów z przedstawicielami innych nauk — jak to często bywa przy bliskim współżyciu, ale te zaburzenia nie miały poważniejszych konsekwencji społecznych tak długo, jak długo były odpowiednio i skutecznie likwidowane.

Prądy odrodzeniowe wprowadzają zasadnicze zmiany do europejskiej atmosfery intelektualnej. Złożyły się na to różne czynniki natury politycznej, społecznej i etycznej; trudno tu o nich mówić, bo z tematem raczej ubocznie się wiążą i trzeba by na to zbyt wiele czasu. Głównymi czynnikami intelektualnymi, które zakłóciły dotychczasową harmonię, były z jednej strony pewne koniunkturalne napięcia między teologami a przedstawicielami innych nauk, a z drugiej strony wpłynęły na to pewne przesunięcia zainteresowań i nowe perspektywy metodyczne.

Przesuwanie się zainteresowań jest zwykłym przejawem dynamiki intelektualnej. Skupianie uwagi przez dłuższy okres czasu na jakiejś jednej dziedzinie pociąga za sobą pewne znużenie, a równocześnie inne, zaniedbane dziedziny pozostają mocno w tyle; świadomość tej dysharmonii i pojawiające się znużenie powodują przerzucenie zainteresowań na nowe sprawy — często niemałą rolę odgrywają też tutaj i nowe, ukazujące się potrzeby praktyczne. W Wiekach Średnich dominowały teologia i metafizyka, w okresie Odrodzenia zainteresowania ześrodkowały się głównie na zagadnieniach przyrodniczych i filozoficzno-etycznych, odeszły od metafizyki i teologii. Równolegle z tymi przesunięciami tematycznymi dojrzały już dostatecznie nowe perspektywy metodyczne: badania doświadczalne w przeciwstawieniu do dotychczasowej przewagi dedukcji.

Horyzont naukowy obrócił się o 180°, a że brakło dystansu, potrzebnego do zrozumienia i sprawiedliwej

oceny poprzedniej postawy naukowej, dlatego wybuchła ostra walka z tym wszystkim, co się poprzednio w nauce robiło: potępia się w czambuł poprzednią atmosferę intelektualną, sugestywnie rozbrzmiewają hasła zupełnego rozdziału nauki i wiary. Dalszą konsekwencją tej odmienionej postawy intelektualnej był stopniowo wzrastający indyferentyzm sfer intelektualnych, który nierzadko przechodził w wyraźną wojnę uczonych z religią.

Nauka nowożytna stała się areligijną lub antyreligijną; została zanieczyszczona różnymi dogmatami materialistycznymi, mechanistycznymi i deterministycznymi, bo każda teoria, która osłabiała postawę religijną, była przez uczonych nowożytnych skwapliwie i często bezkrytycznie, lub, co najmniej nie dosyć krytycznie przyjmowana. W ogóle język spirytualistyczny był z nauki systematycznie rugowany, uczeni — a za nimi szerokie warstwy inteligencji — przestawali go rozumieć, dopuszczając go, co najwyżej w poezji. Jednocześnie teologia, straciwszy kontakt z innymi naukami, stanęła w miejscu pod względem metodycznym, zamarły jej korzenie; chociaż koroną swoją ciągle wysoko w niebo sięgała, to jednak pień, nie zasilany przez ziemskie soki, dziwnie wychudł i zwiotczał. W rezultacie nawet szczera religijność wynaturzała się często w jakiś bojaźliwy, życiowo bezwładny fideizm, zamknięty strachliwie w jakiejś ściśle izolowanej szufladce intelektualnej, lub przekształcała się po prostu na wyjałowioną z wszelkich elementów intelektualnych, pozbawioną kośćca, gutaperkową religijność uczuciową.

Tak historycznie, w wielkim skrócie, układało się współżycie wiary z intelektem i takie dawało rezultaty.

Współczesne nam odrodzenie religijne, którego świadkami i aktorami jesteśmy, zrywa wyraźnie z religijnością czysto emocjonalną, bo taka religijność, choćby jako tako wystarczała w indywidualnej kapliczce, nie może być sta-

nowczo ideologią zbiorową, a dzisiejszy ruch religijny ma już zasięg wyraźnie społeczny. — Nie jest to także fideizm bojaźliwy, taki zarzut byłby napewno niesłuszny. Ale, jeżeli to odrodzenie religijne ma być pełne i życiowe, indywidualnie i społecznie sprawne, to nie można poprzestać i na bojowym nawet fideiźmie. Trzeba nawiązać do najlepszych tradycyj Wieków Średnich i wytworzyć nową katolicką kulturę intelektualną — wtedy możemy mieć uzasadnioną nadzieję, że nasze czasy będą początkiem epoki religijnej co najmniej tak, jak renesans klasyczny był początkiem epoki laickiej. Kto nie widzi, że objawienie chrześcijańskie, poruszając subtelnie najgłębsze struny serca i zasilając nowymi, obfitymi źródłami energię człowieka, wchodzi zarazem mocno w jego intelekt, wytwarzając swoistą, chrześcijańską postawę intelektualną — kto tego nie widzi, ten stanął w połowie drogi. Fideizm, nawet wojujący, nie jest właściwą postawą katolika, nie przyniesie trwałych rezultatów. Objawienie, i ze względu na swoją treść, i ze względu na swoją strukturę, ściśle, organicznie niejako, wiąże się z nauką: wymaga od człowieka intelektualnego wysiłku, regulując zarazem w dużej mierze drogi umysłowego postępu.

W ujęciu katolickim należy odróżniać wiarę w sensie obiektywnym i tzw. akt lub stan wiary, czyli wiarę w sensie subiektywnym, psychologicznym. Wiara w sensie obiektywnym jest zbiorem prawd, przez Boga ludziom objawionych i przez Kościół Katolicki autorytatywnie strzeżonych; wiara w sensie psychologicznym jest to uznawanie tych prawd przez ludzi, przy tym motywem uznania nie jest tu ani oczywistość tych prawd, ani dowód logicznie wystarczający, lecz w ostatecznej instancji motywem jest tutaj rozumnie uznany autorytet Boga i Kościoła — to wyróżnia wiarę zasadniczo od tzw. wiedzy. Jednakże, mimo zaznaczonej różnicy między wiarą i wiedzą,

ponieważ wiara obiektywna jest zbiorem pewnych prawd, dlatego też i wiara subiektywna nie może się zredukować do jakiejś postawy emocjonalnej lub zbioru, wplecionych w życie, wzniosłych nastrojów uczuciowych, lecz jest zarazem funkcją intelektualną — chodzi przecież o pewne, dosyć wyraźnie formułowane przekonania. Uznanie prawd wiary przychodzi człowiekowi łatwiej lub trudniej, zależnie od rozmaitych indywidualnych warunków psychicznych, czy nawet psychofizycznych, i zależnie od różnych okoliczności zewnętrznych, a wchodzi tu poza tym i niemierzalny w wymiarach ziemskich czynnik łaski Bożej. W rezultacie jednak, człowiek wierzący posiada zbiór prawd, wyjaśniających mu zasadnicze zagadnienia na temat struktury rzeczywistości i dających mu podstawowe, orientacyjne wskazówki życiowe. To go uwalnia od tego ślepego, żrącego niepokoju, który gnębi każdego człowieka niewierzącego, dopóki choć pozornych rozwiązań nie znajdzie — chyba że żyje bezmyślnie lub myśl swoją potrafi sztucznie zagłuszyć.

Niepokój niewiary gnębi, ale i pędzi do szukania, pełnego nieraz bohaterskich wysiłków, bohaterskich zmagań z tajemnicami świata i daje raz po raz wspaniałe uboczne rezultaty — tzw. odkrycia naukowe. Wiara daje swoisty pokój wewnętrzny, ale czasami — powiedzmy to sobie szczerze — działa na wielu ludzi jak środek nasenny: Po co szukać, kiedy zasadnicze rozwiązania są nam dane, a dla drugorzędnych szkoda energii i trudu? Taki poczciwy bezwład zniekształca postawę religijną i pomniejsza znacznie jej sprawność życiową. A jednak pokój wiary gasi co prawda żrący ogień niewiary, ale jeszcze mocniej niż niewiara pchać powinien człowieka do intelektualnego wysiłku — to trzeba sobie dobrze uświadomić.

Przede wszystkim, sama treść prawd objawionych do dalszego szukania nas skłania. Sięgamy wiarą ponad

wszystko, co nas otacza, do Pana i Stwórcy wszechrzeczy; ale Stwórcę nie tylko wiarą dosięgnąć możemy: „Bo rzeczy Jego niewidzialne od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane, bywają poznane: wieczna też moc jego i bóstwo..." (Rzym. 1, 20). Dla człowieka wierzącego cały świat nie przestaje być sam w sobie przedmiotem interesującym, bo jest przecież terenem naszego obowiązkowego dramatu życiowego; poza tym jednak świat jest także przejawem i dostrzegalnym dla nas wyrazem Istoty Bożej: „Cum Deus calculat et cogitationem exercet, mundus fit" (Leibnitz). Tylko w zjednoczeniu mistycznym zachodzi bezpośrednie, intuicyjne połączenie duszy z Bogiem, większość ludzi poprzez znaki stworzone do Boga się wznosi. Dla człowieka wierzącego nie ma trzeciej drogi: albo zjednoczenie mistyczne, albo ciekawość nadprzyrodzona, stokroć mocniejsza aniżeli zwykła ciekawość naturalna — bo w przedmiotach tego świata widzimy znaki Nieskończoności Bożej, z którą się serce nasze i myśl na wieki związały. Wiara, która nie będąc zjednoczeniem mistycznym, oderwała się od nauki o świecie, jest jak drzewo, któremu korzenie podcięto: chociaż jeszcze koronę wysoko wznosi, to jednak liście jego więdną i życie w nim zamiera.

Jeżeli już sama treść prawd objawionych wprowadza nas na drogę wysiłku intelektualnego, to cała struktura objawienia chrześcijańskiego do wytężonej pracy intelektualnej po prostu nas zmusza: współdziałanie nauki z wiarą jest warunkiem koniecznym koordynacji teoretycznej, zdrowego postępu intelektualnego i warunkiem koniecznym praktycznej sprawności chrześcijaństwa.

Objawienie chrześcijańskie jest zbiorem prawd, ale te prawdy nie są w źródłach objawienia ani systematycznie uporządkowane, ani, po większej części, wystarczająco wyraźnie sformułowane. Trzeba je dopiero w źródłach

objawienia wyszukiwać, w wyraźne tezy formułować i systematycznie porządkować — to jest zadaniem teologii. Dzięki pracy teologów objawienie chrześcijańskie, chociaż formalnie ze śmiercią apostołów zostało zamknięte, to jednak faktycznie ustawicznie się rozwija — przez wydobywanie wyraźne na jaw tego, co w źródłach objawienia jest zawarte w sposób ukryty. Trudne swoje zadania teolog tylko wtedy spełniać będzie porządnie, gdy zastosuje w swej odpowiedzialnej pracy, tak jak to robili teologowie średniowieczni ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, najsubtelniejsze narzędzia logiczne, które sobie myśl ludzka w danej epoce wytworzyła, i gdy będzie utrzymywał ścisły kontakt z całą wiedzą ludzką; bez tych narzędzi i bez tego kontaktu tęższe umysły widzą swoją niemoc i, zamiast prowadzić twórczą pracę teologiczną, uprawiają tylko historię teologii: teologia przestaje się twórczo rozwijać, mamy nowożytny historycyzm teologiczny.

W dzisiejszych trudnych czasach czysta teoria mniej ludzi zajmuje, szukamy raczej dyrektyw praktycznych, które by nas nauczyły lepiej i sprawniej urządzać to nasze ziemskie życie; zdaje się, że nadzieje praktyczne więcej, niż perspektywy teoretyczne, zwracają dziś ludzi do katolicyzmu. W oficjalnej nauce katolickiej szukamy wystarczających i skutecznych rozstrzygnięć. I oto dostrzegamy tutaj przejawy dziwne i niebezpieczne. Różne grupy wypracowują, mniej lub więcej dokładnie, rozmaite programy ustrojowe, polityczne, społeczne i gospodarcze. Przedstawiciele różnych koncepcji mniej lub więcej ostro ze sobą wzajemnie walczą i w te walki całkiem szczerze wciągają katolicyzm. Bardzo często pytają, czy taki to a taki ich program społeczny zgodny jest z nauką katolicką i, otrzymawszy aprobatę czynników autorytatywnych, od razu rozumują w dalszym ciągu, że wobec tego programy

ich przeciwników nie są katolickie i w ten sposób zdobywają nową broń do walki: „w imię katolicyzmu". Inni jeszcze bardziej naiwne głoszą zdania: Nam, katolikom żadne programy nie są potrzebne, my mamy dekalog i nam to do życia indywidualnego i społecznego, wystarczy — w rezultacie indywidualnie są niedołężni, społecznie bezczynni, inni za nich robią i po swojemu robią. Takie rozmaite chwasty — bo to są chwasty szkodliwe, pomniejszające ogromnie wydajność praktyczną katolicyzmu, zwłaszcza społeczną — mogą się tylko plenić na glebie katolickiego bezwładu intelektualnego, lub co najmniej tylko przy wielkich brakach katolickiego uświadomienia.

Objawione dyrektywy praktyczne Kościół precyzuje i ogłasza w swoich orzeczeniach dogmatycznych. Orzeczenia dogmatyczne Kościół uzupełnia rozporządzeniami i wyjaśnieniami, nie mającymi już nieomylnego charakteru dogmatów — zawarte one są w publicznych wypowiedziach papieskich i biskupich. Teologowie porządkują dogmaty systematycznie i wyciągają z nich następstwa, dotyczące spraw bardziej szczegółowych. Obok tych trzech zbiorów dyrektyw, życie katolickie regulowane jest jeszcze przez moralne prawo naturalne i prawo kanoniczne.

Prawo kanoniczne to rezultat samodzielnej ludzkiej pracy intelektualnej, usankcjonowany tylko autorytatywnie przez władze prawodawcze Kościoła. Normy prawa naturalnego są co prawda wyznaczone przez samą strukturę całej rzeczywistości, a szczególnie przez strukturę psychofizyczną człowieka, ale je myśl ludzka w tej strukturze rzeczywistości musi dopiero odkryć i w wyraźne dyrektywy formułować — to praca, zależna od znajomości Boga, świata i człowieka, jej rezultaty są po prostu funkcjonalnie związane ze stadiami rozwojowymi nauki o Bogu, świecie i człowieku. Ta praca wymaga olbrzymich wkładów energii inte-

lektualnej, bo odkrywanie tez normatywnych jest bez porównania trudniejsze aniżeli odkrywanie prawd pozytywnych. Jeżeli w XIX w. moralne prawo naturalne było ostro atakowane i próbowano je nawet całkowicie usunąć z nauk prawnych i moralnych, to niemałą tego przyczyną było częste nadużywanie tej wysokiej instancji moralnej: Gdy jedni zbyt pochopnie szermowali prawem naturalnym, mając na wszystko gotowe, bezapelacyjne rozstrzygnięcia — oczywiście często tylko pozorne, i będące wykładnikiem raczej ich własnych, czasami zgoła ciasnych tendencji, to nic dziwnego, że inni od takiego „prawa naturalnego" niechętnie się odwracali, bo ważkie wyrażenie pokrywało sprawy daleko prostsze.

Konkluzje teologiczne, chociaż opierają się one na przesłankach objawionych, to znowu wynik samodzielnej, twórczej pracy teologów. Autorytatywne, ale nie dogmatyczne, rozporządzenia kościelne należą także, ubocznie co prawda, do badań naukowych, bo obok przesłanek dogmatycznych opierają się one przecież i na naukowych rezultatach: władze kościelne nie wydają rozporządzeń nieoględnie i nie poprzestają na samej li tylko inspiracji. Nieomylne zaś dyrektywy dogmatyczne, pochodzące od Boga, chociaż i w nich ukryta jest poważna, samodzielna praca człowieka (formułowanie i porządkowanie), będąc zbiorem norm koniecznych, nie stanowią zespołu wystarczającego — nad tą sprawą warto się szerzej zastanowić, bo wadliwe jej rozumienie bywa okazją bardzo wielu i bardzo szkodliwych nieporozumień.

Normy objawione są wieczne, bo obowiązywać będą ludzi aż do końca świata. Warunki życia są zmienne; przekształcają się automatycznie w konsekwencji historycznych procesów życia zbiorowego ludzkości, tak jak z biegiem lat życia indywidualnego przekształcają się automatycznie warunki psychofizyczne danej jednostki; poza tym

człowiek obdarzony inteligencją i wolnością działania, zmienia samodzielnie warunki swego życia. Gdyby wieczne normy objawione miały stanowić zupełny zespół dyrektyw, wystarczający dla wszelkich zmiennych warunków — choćby to był tylko zespół o charakterze aksjomatycznym, to musiały by być one praktycznie, nieskończenie bogate w swej treści i, w konsekwencji, skończony umysł człowieka nie mógłby ich ogarnąć, lub co najwyżej wnikałby w ich treść tylko stopniowo, pracą rozłożoną na wieki całe. To wszystko nasuwa uzasadnione podejrzenie, że normy objawione nie stanowią zupełnego zbioru dyrektyw. Współczesne badania logiczne nad strukturą systemów logicznie uporządkowanych powyższe uzasadnione podejrzenia zamieniają w pewność: żaden system, co najmniej tak bogaty, jak arytmetyka teoretyczna, nie może być logicznie uporządkowany w system zupełny, tzn. zawsze będą w nim istniały tezy logicznie nierozstrzygalne; innymi słowy, w każdym takim systemie istnieją takie tezy sensowne, że najsubtelniejsze operacje logiczne, na gruncie danego systemu przeprowadzane, nie doprowadzają ani do stwierdzenia ich prawdziwości, ani do stwierdzenia ich fałszywości. Jakikolwiek system norm życiowych, dla życia indywidualnego i społecznego, na pewno jest o wiele bogatszy od arytmetyki teoretycznej i dlatego żaden nie może być systemem zupełnym. Wobec tego objawione normy moralne mogą mieć tylko charakter ramowy: poza ramy nie wolno wychodzić, ale pole ramami objęte, trzeba jakąś treścią wypełnić — inaczej będzie ono puste.

Objawione normy moralne wyznaczają dla życia indywidualnego i zbiorowego pewne, dosyć, jak się zdaje, szerokie łożysko, o wyraźnie zaznaczonych brzegach. Prądy, które płyną poza granicami tego łożyska, nie są katolickie, ale w granicach łożyska zmieszczą się rozmaite strumienie i potoki, o różnej głębokości i różnej energii przepływu,

a zdarzyć się może, że znajdziemy w tym katolickim łożysku i stawy stojące lub cuchnące nawet kałuże — i wszystko, i to co głębokie, i to co płytkie, i to co wartkie, i to co leniwie płynie, i to co stoi, i nawet to co cuchnie, będzie katolickie, o ile nie wyjdzie poza granice brzegów katolickiego łożyska. Głębokość katolickiego prądu i jego wartkość będą zależały od teoretycznego i praktycznego wkładu energii, jaki tam wniosą katolicy, którzy dany prąd tworzą i własną osobowością zasilają. Moralność katolicka nie jest systemem kieratowym, wprzęgającym i popędzającym istoty bezwolne; ona tylko reguluje twórczą energię człowieka, a gdzie tej twórczej energii brak, tam widzimy zastój — nawet w ramach katolickiego łożyska. Ani normy objawione, wyznaczające nam drogi naszego życia, ani łaska Boża, wzbogacająca nasze słabe siły, nie zwalniają nas od wysiłku twórczego — nie tylko praktycznego, ale i teoretycznego.

Historia potwierdza całkowicie te rozważania teoretyczne: Chrześcijaństwo współżyło z rozmaitymi systemami politycznymi, społecznymi i gospodarczymi, a trudno przypuścić, żeby to były tylko ciągłe kompromisy wobec jakiegoś jednego, jedynego systemu życia, wyznaczonego przez naukę objawioną.

Jeżeli powyższe wywody są słuszne, to wynika z nich bardzo ważna konsekwencja praktyczna: Powinniśmy być bardzo oględni przy wprowadzaniu katolicyzmu do walk ideologicznych; nie tylko my sami, lecz także i ludzie z innego obozu mogą się zmieścić w katolickim łożysku — uczciwa rozgrywka musi być wtedy prowadzona na innym zupełnie terenie i przy pomocy innych narzędzi, które trzeba samodzielnie wypracować. Sama teologia, porządkująca tylko prawdy objawione, tu nie wystarczy; obok pracy teologa potrzebna jest praca filozofa, socjologa, ekonomisty, prawnika itd. — twórcza, samodzielna, choć w spo-

sób należyty respektująca prawdy objawione, pracą człowieka.

Dla lepszego zrozumienia omawianych tu spraw przypatrzmy się następującej, chimerycznej, a może i nie chimerycznej, choć trochę karykaturalnie uproszczonej sytuacji: Wyobraźmy sobie człowieka, który postanowił regulować swoje życie samym tylko dekalogiem i innych dyrektyw znać nie chce. Jak będzie wyglądał pierwszy lepszy dzień jego życia? Nie dopuści do tego, żeby cośkolwiek było dla niego wartością wyższą od Boga (przyk. I); przy odpowiednio wadliwym pojmowaniu Boga może w ogóle od wszystkiego poza Bogiem się odwrócić, zająć hieratycznie obojętną postawę względem świata całego i kolizji z przykazaniem pierwszym nie zauważy — a prawda, przypomni sobie jednak przykazanie IV i wobec tego spróbuje jeszcze wykrzesać w swoim sercu jakieś iskierki uczuć dla własnych swoich rodziców, może nawet rzeczywiście, serdeczną miłością ich otoczy. Ostrożnie będzie mówił o Bogu (przyk. II). Jeżeli to będzie dzień świąteczny, to powstrzyma się od ciężkiej pracy zarobkowej i, ewentualnie, pójdzie do kościoła (przyk. III). Nikogo nie zabije, ani fizycznie nie skrzywdzi (przyk. V); nikomu nic nie ukradnie (przyk. VII). Na nikogo nic złego nie powie (przyk. VIII); przy wadliwym rozumieniu nakazu będzie sztucznie i cukierkowato chwalił nawet ludzi złych — nawet wtedy, gdy takim zachowaniem będzie szkodliwie ich skrywał przed społeczną sprawiedliwością i w ten sposób pomagać im będzie w ich niecnej robocie. Nie będzie nawet pragnął cudzej rzeczy (przyk. X); i, przy odpowiednio szerokim rozumieniu przykazań VI i IX, będzie się mocno trzymał pod względem seksualnym. I co poza tym? Dotychczas grozi temu poczciwemu człowiekowi poczciwe lenistwo: nie zrobi nic złego, ale dzień prawie cały całkowicie zmarnuje; w tej sytuacji dobrze jeszcze będzie, gdy go przynajmniej potrzeby ży-

ciowe zmuszą do jakiejś pracy zarobkowej. Co prawda, znajdzie on jeszcze w dekalogu ogólne uzupełnienie o miłości Boga i bliźniego, ale czy, przy odpowiednim ubóstwie duchowym, nie zachodzi tu poważne niebezpieczeństwo, że nasz poczciwiec zmieni te mocne wezwania na groszowe sumy zdawkowej jałmużny? — Lub, może, skończy się wszystko na pewnej porcji odmówionych modlitw i pobożnym wzdychaniu nad niedolą ludzką. Można formalnie zachować cały dekalog, a serce mieć ciasne, czcze i zgorzkniałe, głowę pustą i wygodnym lenistwem dzień po dniu wypełniać. — Bo dekalog ma tylko charakter ramowy: nie wolno gwałcić jego dyrektyw, ale życia nim się porządnie nie wypełni. — Dlatego Kościół uzupełnił dekalog swoimi tzw. kościelnymi przykazaniami, a teologowie rozbudowali dyrektywy dekalogu w kierunku pozytywnym. Podobnie ramowy charakter, chociaż więcej w szczegółach rozwinięty, mają wszystkie dogmatyczne dyrektywy moralne. Jeżeli chcemy mieć wyraźne, katolickie programy życia, indywidualnego i społecznego, musimy dyrektywy dogmatyczne rozbudowywać własną pracą intelektualną.*)

Próbowałem w tym artykule pokazać, jak wielostronnie chrześcijaństwo łączy się samodzielnie z ludzką kulturą intelektualną. Streszczając, powtórzę to, co już przed tym powiedziałem: Chrześcijanin łączy się z Bogiem albo na drodze intuicyjnego, mistycznego z Bogiem zjednoczenia, albo mniej bezpośrednio i wolniej, po drodze praktycznego

*) Trzeba tu zaznaczyć, że przykład przez autora podany przedstawia istotnie sytuację „uproszczoną", wskutek czego mógłby być przez niejednego źle zrozumiany. Nie należy bowiem zapominać, że Dekalog (którego sformułowanie jest negatywne) został rozbudowany przede wszystkim przez samego Chrystusa, który nam dał „nowe" przykazanie: miłości Boga i bliźniego i to nie w znaczeniu ogólnym, ale bardzo konkretnym: takiej mianowicie miłości, jakiej przykład On nam dał. Co nie znaczy oczywiście, aby naśladowanie Chrystusa, które jest u podstaw etyki katolickiej, zwalniało nas z własnej pracy intelektualnej, w celu rozbudowania szczegółowego programu życia moralnego. — (Przypisek Redakcji).

i teoretycznego, twórczego wysiłku, źródłami nadprzyrodzonymi wzbogaconego. Ze względów społecznych wypracowanie tej drugiej drogi jest bezwzględnie konieczne, bo wielu ludzi, co najmniej jakiś czas iść musi tą drogą, zanim dojdzie do mistycznego z Bogiem zjednoczenia — albo wcale Chrystusa — Boga nie znajdzie.

Średniowiecze wytworzyło taką, bogatą w skutki teoretyczne i praktyczne, symbiozę wiary i nauki. Trzeba podobną symbiozę i dzisiaj stworzyć. Tylko nie łudźmy się, że wystarczy po prostu przenieść tamtą, średniowieczną symbiozę w nasze obecne czasy... Historia może mieć odcinki, ale nigdy nie zawraca — tym bardziej zawracać nie może rozwój intelektualny ludzkości. Nauki dzisiejsze różnią się od nauk średniowiecznych całym, bogatym dorobkiem wielu wieków; tego dorobku unicestwić ani nie chcemy, ani nie możemy. Trzeba stworzyć podobną do średniowiecznej, nową symbiozę nauki i wiary: Trzeba usunąć jednostronne przerosty przez rozwinięcie tych dziedzin, które były zaniedbane — trzeba naukowo korygować błędy, które się do mentalności nowożytnej wcisnęły i wciskają, trzeba budować nowe mosty między nauką nową i starą, ale i nową zarazem, wiarą — na starych podstawach trzeba gruntownie opracować plany działania dla nowej, o wiele bardziej niż średniowieczna skomplikowanej, rzeczywistości społecznej.

Silny powiew katolickiego odrodzenia idzie przez świat cały, porusza też mocno i dusze polskie. Coraz mocniej i coraz śmielej rozbrzmiewa u nas hasło: Chcemy budować katolickie państwo narodu polskiego. Kształtując w ten sposób tę naszą, polską rzeczywistość, będziemy pionierami nowego prądu w całym świecie katolickim, bo damy rzeczywisty wzór, jak budować katolickie państwo narodowe. I słuszne są te nasze śmiałe ambicje, bo serca mamy gorące, energii nam nie brak, przed trudnościami nigdy tchórzli-

wie się nie cofamy, a jesteśmy religijnie zwarci jak mało kto inny — do tego, żebyśmy byli całkowicie zjednoczeni, nie trzeba nam religijnych konwersji, wystarczy tylko obudzić i zapalić to, co uśpione i zimne. Do realizowania tych śmiałych, szlachetnych ambicji potrzebny jest także olbrzymi wkład myślowy: musimy budować naukę katolicką.

W czasach nowożytnych myśl ludzka odeszła od Boga i zmalała lub zgoła teratogeniczne dawała rezultaty; w czasach nowożytnych teologia odsunęła się, czy odsunięta została, od naukowej myśli ludzkiej i przez to zwiotczała, straciła twórczą śmiałość: oderwała się od życia. Praca nad usunięciem tego szkodliwego rozbratu jest już od paru dziesiątków lat zaczęta, ale nie daje się tak szybko odrobić wielowiekowych zaniedbań czy błędów — trzeba tę pracę dalej energicznie prowadzić. Trzeba budować po katolicku te gałęzie wiedzy, gdzie objawienie, co najmniej jako regulator negatywny, może wyraźnie ingerować: potrzebna jest nam katolicka filozofia, katolicka socjologia, katolicka ekonomia, katolicka nauka prawa, katolicka psychologia i katolicka pedagogika. Ale nie wolno pozostawiać poza katolickim zasięgiem i tych dziedzin, które jak matematyka, logika, fizyka, czy historia, w żaden, negatywny nawet sposób, nie zależą od objawienia — bo i tu bądź to znajdować będziemy narzędzia dla czysto katolickiej pracy teoretycznej, bądź też znajdziemy jakieś twórcze sugestie, albo, co najmniej, dzięki kontaktowi z tymi dziedzinami, potrafimy gruntownie odpierać sugestie wrogie. Współczesne nasze życie, będące rezultatem wielowiekowej, dobrej i złej, kultury, nie da się już opanować samym tylko zdrowym rozsądkiem, trzeba na to rozbudowanej aparatury naukowej — niech to będzie katolicka aparatura naukowa. Rozbudowywana nauka katolicka dawać nam będzie coraz dokładniejszą, coraz bogatszą, pełniejszą i realniejszą wizję katolickiego państwa narodu polskiego.

Jednym wielkim płomieniem jest życie geniuszów nauki, oni stawiają potężne kolumny, wspierające wspaniałe konstrukcje, lub wyznaczają konstrukcjom naukowym linie architektoniczne. Żmudna, lecz niemniej potrzebna, jest praca skromnego naukowca, murującego drobnymi cegiełkami ściany gmachu nauki. Geniusz płomieniem swej myśli przepali najpotężniejsze zapory, lecz żmudną pracę murowania mróz mrozi, a ciepło rozgrzewa. Nie będzie nauki katolickiej, dopóki nie będzie sprzyjającej temperatury, a tę temperaturę stwarzają świadomi potrzeb teoretycznych katolicy.

W światopoglądzie katolickim dominującą rolę ma wiara i dlatego uświadomiony katolik nie pójdzie pod sztandary ani racjonalizmu, ani pozytywizmu. Racjonalizm za najwyższą instancję teoretyczną uważa rozum ludzki; pozytywizm pozwala człowiekowi krytycznemu uznawać tylko to, co się da stwierdzić doświadczalnie lub co najmniej doświadczalnie sprawdzić. Katolik ponad człowiekiem widzi Boga i dlatego nie zgodzi się na racjonalistyczną apoteozę rozumu ludzkiego; katolik widzi rzeczywistość tak bogatą, że zarozumiałą „donkiszoterią" są dla niego pozytywistyczne hasła jedynej, doświadczalnej metody — mogą to być hasła słuszne na terenie pewnych nauk, ale napewno nie wystarczą przy budowie całego światopoglądu, poglądu na całą rzeczywistość. Katolicyzm stawia dobry czyn ponad prawdziwą myśl o tyle, że można mało wiedzieć i niebo osiągnąć, ale żeby się zbawić, trzeba dobrze żyć. Atoli czynem, zwłaszcza czynem społecznym, rządzi myśl — przez autorytet Boży wiarą kształtowana, dociekliwie napięta na badanie tego, co Bóg człowiekowi do badania pozostawił, obdarzając go w tym celu odpowiednimi zdolnościami. Myśl ludzka bez wiary objawionej schodzi często na manowce, wiara skrzydła jej dáje i zarazem kierunek lotu wskazuje. Lecz po co skrzydła i na co drogowskazy, gdy nie ma śmia-

łości i energii do lotu?... — Wtedy i skrzydła wiotczeją i drogowskazy tylko najbliższe się widzi — wtedy może się pozornie wydawać, że drogi wielkiej tu wcale nie ma... A droga jest, szeroka i długa — i drogowskazy wyraźne, tylko trzeba mieć śmiałość i energię, żeby iść; nie wolno stać, tym bardziej nie wolno się cofać, a szkoda też i wysiłku na niedołężne dreptanie w miejscu.

W wysiłku społecznym nad budowaniem katolickiej kultury w Polsce część energii, i to niemała, musi być poświęcona katolickiej nauce.

Ks. Jan Salamucha.

JERZY TUROWICZ.

SPRAWA KULTURY KATOLICKIEJ W POLSCE.

Problem, o którym mówi tytuł tego artykułu, to problem duży, trudny i skomplikowany. Niniejszy szkic, to tylko garść luźnych uwag, pisanych bez pretensji do wyczerpania tematu, a jedynie z zamiarem wywołania refleksji, krytycznego spojrzenia na te sprawy, sprawy jedne z najważniejszych.

Sprawy te rozpatrywać będziemy z praktycznego punktu widzenia, bo chodzi tu o praktykę, o codzienną rzeczywistość katolicyzmu polskiego; niemniej jednak, zacząć musimy od strony teorii, od przeprowadzenia pewnych niezbędnych rozróżnień.

Co to jest kultura katolicka? Co to jest w ogóle kultura? Nie o definicje tu chodzi. Oto przez lata, przez wieki narasta olbrzymi dorobek ludzkości, rezultat życia i pracy jednostek i zbiorowości ludzkich. Cały ten dorobek kultury, stoi niejako do dyspozycji każdego człowieka, każdego człowieka obciąża, w każdym się jakoś przecina, selekcjonuje i harmonizuje, tworząc indywidualną, jednorazową kulturę danej jednostki ludzkiej. W tej kulturze możemy na drodze analizy wyodrębnić dwa działy: obiektywnie istniejące w świecie zewnętrznym wytwory tej kultury, oraz wewnętrzną kulturę, formację konkretnego człowieka. Te dwa działy nie są w rzeczywistości oddzielone: przeciwnie są ściśle związane. Z wewnętrznej kultury człowieka

wyrasta cały „zewnętrzny" świat kultury, który znów kształtuje człowieka (tak swego twórcę, jak i „odbiorcę" czy „spadkobiercę"). W tym ciągłym procesie istotnie ważnym jest człowiek. Nie w świecie rzeczy, ale w świecie ludzi leży sens kultury. Człowiek, jego stosunek do całej rzeczywistości otaczającej, jego postawa światopoglądowa, jego obyczaj, to są wartości, które nadają kulturze sens.

Mówiąc o wartości, o sensie zakładamy już tu jakąś hierarchię, jakiś „układ odniesienia". Tu już — zróbmy skok myślowy — przechodzimy do sprawy kultury katolickiej. Katolicyzm, religia, jest prawdą o świecie. Przyjęcie tej prawdy, uznanie, że ona jest prawdą, że rzeczywistość jest właśnie taka jak z tej prawdy wynika, to wszystko pociąga za sobą dalekie konsekwencje. Tu źródło katolickiej kultury: katolickiego obyczaju, światopoglądu i tego wszystkiego co wyrasta jako rezultat pracy i twórczości ludzi o takim światopoglądzie i obyczaju. Oczywiście nie ma jakiejś idealnej kultury katolickiej — przede wszystkim chodzi tu o żywą konkretną kulturę ludzką zmieniającą swój kształt w czasie i przestrzeni. Ponadto kultura ta jest zawsze tylko w pewnym stopniu katolicka. Nie tylko dlatego, że — przy tak szerokim pojęciu kultury (celowo nie wprowadzamy tu rozróżnienia — kultura i cywilizacja) będą w niej „partie" nie angażujące w sposób bezpośredni prawdy czy obyczajów — np. jakieś techniczne problemy artystyczne, lub zgoła np. sprawy budowy maszyn, a będą i partie wyraźnie „katolickie" — kultura religijna sensu stricto, np. liturgia czy teologia. Ale przede wszystkim dlatego, że kultura wewnętrzna człowieka, jego obyczaj i światopogląd zawsze będą tylko w pewnym stopniu katolickie, co także wyrażać się będzie w zobjektywizowanych wytworach tej kultury.

Kultura polska stanowi fragment kultury europejskiej. Ta ostatnia ma w swych korzeniach olbrzymi wpływ chrześcijaństwa, Kościoła katolickiego. W klimacie chrześcijaństwa Europa dojrzewała i choć ostatnich parę wieków to okres oddalania się, dechrystianizacji, nie mniej zmagazynowane rezerwy kultury chrześcijańskiej są wciąż jeszcze w Europie olbrzymie i czynne. Polska wzrastała w tym samym klimacie. Przyjęcie chrześcijaństwa jest pierwszą historyczną datą polskich dziejów. Ale czy trzeba tu tłumaczyć, że miejsce, które Polska zajmowała (i zajmuje) w historii Europy i jej historyczne przygody, które stanowią o pewnym zapóźnieniu cywilizacyjnym, spowodowały zarówno to, że proces dechrystianizacji nie posunął się w Polsce tak daleko jak to ma miejsce w całym szeregu krajów Europy dzisiejszej, jak i to że chrystianizacja Polski (a przez chrystianizację nie rozumiemy procesu jednorazowego dokonującego się na względnie krótkiej, ograniczonej przestrzeni czasu, ale proces ciągły, idący przez cały czas przebywania w klimacie chrześcijaństwa) nie była w pewnej mierze tak pełna, tak głęboka, jak to może miało miejsce gdzie indziej. Na czym te braki polegały wkrótce zobaczymy.

Otóż można by całą kulturę polską rozpatrywać jako kulturę katolicką. Analiza wykaże nam tutaj pewnego rodzaju podwójne zróżnicowanie. Po pierwsze zróżnicowanie ze względu na katolicyzm. Będą w tej kulturze „partie" — że się tak obrazowo wyrazimy — odległe od katolicyzmu, nawet antykatolickie, będą „partie" katolickie „sensu stricto" — wyrastające bezpośrednio z katolickiego poglądu i odczucia świata. Oczywiście nie należy między tymi „partiami" stawiać zbyt ostrych granic. Kultura narodu musi być pewną całością ciągłą, muszą istnieć „przejścia" od Kossak-Szczuckiej do Nałkowskiej. Tworzenie „ghetta" katolickiego w kulturze byłoby rzeczą niebezpieczną, właśnie dlatego, że ta kultura katolicka winna na całą kulturę

polską oddziaływać. Co nie znaczy, by tu nie były konieczne dystynkcje, by można było zamazywać granice. Zróżnicowanie drugie — będzie ze względu na kulturę, na jej jakość: jest oczywiste, że do kultury należą tu zarówno jej szczyty artystyczne, intelektualne itd., jak i jej „niższe" objawy. Kultura — podkreślmy znów — i tu stanowi całość, „szczyty" potrzebują „podłoża", społeczeństwo potrzebuje także wartości 2-o, 3-o i 4-o rzędnych. Jeżeli tu te zróżnicowania wprowadzamy, to po to, by wyznaczyć temat naszych rozważań — chodzi mianowicie o kulturę katolicką „sensu stricto" i to raczej o jej szczytowe osiągnięcia. O katolicką kulturę intelektualną i artystyczną w Polsce.

Wytartym a niemniej prawdziwym frazesem jest mówienie o tym, że żyjemy na przełomie kultury, że żyjemy w rewolucji. Przemiany, których jesteśmy świadkami, a zwłaszcza te, których należy oczekiwać, są dużo głębsze i większe niż te, które przyniosła Polsce t. zw. łagodna rewolucja. Jaka będzie nowa kultura, która wyjdzie z obecnego przełomu to zależy od bardzo wielu czynników, dlatego też przewidzieć się nie da, to jednak jest pewne, że zależy ona w dużej mierze od świadomego działania ludzkiego. Jeśli chcemy żeby kultura jutra była chrześcijańska, katolicka, to musimy ją świadomie tworzyć. Otóż główną siłą, która może nadawać katolicki kształt jutrzejszej kulturze Polski, jest katolicka kultura intelektualna i artystyczna, — zwłaszcza intelektualna, bo już sztuka wyrasta w klimacie intelektu. Oczywiście jesteśmy dalecy od przeceniania życia intelektualnego, znamy niebezpieczeństwa, które mu zagrażają, klerkizm, oderwanie od rzeczywistości, od życia czynnego. Wiemy, że w koncepcji katolickiej życie wewnętrzne, rozwijające się na linii: człowiek—Bóg, jest ważniejsze od życia umysłowego, że słuszne jest powiedzenie zdaje się Maurice Barrés'a (cytuję z pa-

mięci): „intelligence — cette petite chose, à la surface de l'âme", że siłą najistotniejszą przekształcającą człowieka i świat jest miłość. Tylko, że w Polsce nie pamięta się o tym, że miłość to nie tylko uczucie, ale przede wszystkim świadome nastawienie woli, że rozum ma prymat przed wolą i uczuciem, że katolicyzm nie da się pogodzić z irracjonalizmem. Fideizm, sentymentalizm, irracjonalizm to typowo polskie wypaczenia religijności; w dziedzinie katolickiej kultury intelektualnej mamy tak ogromne zaniedbania, że problem ten jest dziś niewątpliwie dla nas jednym z najważniejszych.

Katolicka kultura intelektualna, to będzie przede wszystkim znajomość całej doktryny katolickiej: teologii dogmatycznej i moralnej, filozofii, nauki społecznej, antropologii itd. Znajomość tej doktryny (a mamy tu na myśli nie tylko specjalistów naukowców — teologów, biblistów, czy filozofów, ale katolickich publicystów, pisarzy, artystów, krótko mówiąc „intelektualistów") winna wyrabiać to, co nazywamy „sensus catholicus", ów nacechowany uniwersalizmem i obiektywizmem zmysł pozwalający z dużą pewnością odnajdywać właściwą postawę wobec skomplikowanych problemów świata współczesnego. I oczywiście także znajomość owych problemów współczesnych — doktryna katolicka jest żywa, rozwija się, rozrasta, obejmuje nowe dziedziny, we wszystkich aktualnych sprawach zabiera głos, dyktuje rozwiązania, pobudza do działania, tworzy kulturę.

DIAGNOZA.

Trzeba teraz z kolei zapytać, jak wygląda owa katolicka kultura intelektualna w Polsce. Trzeba od razu i po prostu powiedzieć, że niedobrze. To nie jest pesymizm — to jest tylko realizm. Niedobrze było i przed wojną. Wprawdzie w ostatnich latach przed wybuchem wojny robiono

w tej dziedzinie duże wysiłki. Prasa katolicka nie stała może na wyższym poziomie niż dzisiejsza, ale była liczniejsza — wychodziły takie czasopisma jak „Verbum", „Przegląd Powszechny", „Prąd". Nacz. Instytut Akcji Katolickiej i „Verbum" wydawały wartościowe książki. Katolickie organizacje młodzieży uniwersyteckiej szerzyły kulturę intelektualną. Ogromną rolę odegrały tu „Tygodnie Społeczne" Odrodzenia — z ich tradycji i doświadczeń wyrosły doroczne Katolickie Studia Społeczne. Poważnym bardzo osiągnięciem były tu Instytuty Wyższej Kultury Religijnej. Niemniej jednak sumując to wszystko, trzeba stwierdzić, że byliśmy na dorobku, że zaczęliśmy dopiero doganiać Zachód. Twórczości intelektualnej i artystycznej katolickiej wysoko-gatunkowej — że tak powiem — mieliśmy nie dużo. Które z książek katolickich polskich warto było tłumaczyć na obce języki, by wzbogacić nimi ogólnoświatową kulturę katolicką? Nie doliczymy się ich dużo, jeśli tylko będziemy liczyć realnie.

Wojna, rzecz prosta, i w tej dziedzinie zostawiła bolesne ślady. Ciężkie są straty osobowe — zginął X. Salamucha, nie żyje X. Szymański, socjolog Andrzej Niesiołowski, moralista Siwecki, krytyk Rafał Blüth i tylu innych. Wielu też intelektualistów katolickich wojna rozproszyła po świecie, zagranicą przebywają O. Innocenty Bocheński, Maria Winowska, J. F. Drewnowski i inni. A dalej straty materialne — spłonęła świetnie zaopatrzona Biblioteka Wiedzy Religijnej w Warszawie na Litewskiej, spłonęły księgarnie i domy wydawnicze — zresztą czy o tych stratach mówić trzeba? Tak bardzo wszak są one powszechne i oczywiste. Podobnie jak znane są wszystkie trudności powojenne, materialne i polityczne, które choć pośrednio, bardzo jednak poważnie wpływają na odbudowę i rozrost katolickiej kultury intelektualnej.

Dziś z perspektywy 2 lat powojennych ocena sytuacji jest — jak mówiliśmy — ujemna. Oczywiście, że są bardzo poważne osiągnięcia. Udało się stworzyć pewną sieć prasy katolickiej na względnie wysokim poziomie, o względnie dużych nakładach i o dużej poczytności. Uruchomiony został Katolicki Uniwersytet Lubelski na skalę większą i poważniejszą niż przed wojną. To jest punkt, który trzeba b. mocno podkreślić. Z pewną przesadą i niezupełnie sprawiedliwie można powiedzieć, że KUL przed wojną był jednak tylko jednym z prowincjonalnych Uniwersytetów, nie zawsze stojącym na dostatecznie wysokim poziomie, i na ogół nie wychowującym katolickich intelektualistów. Dziś rzecz ta wygląda inaczej — nie miejsce tu, by wchodzić w szczegóły i powody, — faktem jest, że KUL staje się dziś ogólno-polskim centrum kultury, myśli i nauki katolickiej, a nie tylko uczelnią prowincjonalną i że zaczyna coraz lepiej pełnić tę funkcję, którą pełnią katolickie Uniwersytety na Zachodzie we Francji, Belgii czy Włoszech: wychowywać katolickich intelektualistów. Tak jest już dziś. Tak będzie w dużo większym stopniu jutro — jeżeli polskie społeczeństwo katolickie, zwłaszcza inteligencja, uświadomi sobie rolę, jaką KUL spełnia i wagę jego misji. I oczywiście jeśli z tej świadomości wyciągniemy konsekwencje, jeśli KUL spotka się z koniecznym poparciem materialnym całego społeczeństwa, a młodzież katolicka całej Polski — będzie w Lublinie szukała głębokiej formacji zawodowej i katolickiej zarazem.

Z tym wszystkim — powtarzamy — jest źle z kulturą intelektualną katolicką w Polsce. Tak pod względem jakości, jak i ilości. Co do jakości — to ta nasza kultura w ogromnej większości polega na przyswajaniu cudzych zdobyczy, jest jeszcze na ogół nie twórcza. Co do ilości — to tych intelektualistów katolickich jest b. mało. Ileż jest nazwisk pierwszoplanowych, nazwisk o poziomie europej-

skim? Oczywiście trudno jest wartościować, trudno klasyfikować, nie można ustalić pełnej „listy". Spróbujmy wymienić parę nazwisk: Ks. Konstanty Michalski, nieżyjący ks. Salamucha, O. Woroniecki, O. Bocheński, trochę świeckich. (Wymieniamy tylko intelektualistów — a nie czystych naukowców). Ot, palców obu rąk wystarczy, by ich wyliczyć. Może to się komuś wydać dziwne. „Tygodnik Powszechny" zgromadził koło siebie b. dużą liczbę pisarzy, nieraz bardzo wybitnych. Tak, ale — bądźmy szczerzy — jest to przede wszystkim skutek faktu, że cała kultura polska jest w dużym stopniu katolicka, a także skutek po prostu wewnętrznej geografii ideowej Polski. W „Tygodniku Powszechnym" i innych pismach katolickich — pisuje wielka ilość ludzi, którzy stoją na gruncie katolickiego światopoglądu, są katolikami i żyją tym katolicyzmem. Niemniej w dużej większości nie są oni pisarzami katolickimi, intelektualistami katolickimi „sensu stricto" — nie posiadają dostatecznej (tj. stojącej przynajmniej na poziomie ich kultury ogólnej) kultury religijnej, nie posiadają wyraźnego „sensus catholicus". Zresztą czy tych pisarzy naprawdę jest tak dużo? Nazwiska po pismach się powtarzają. Weźmy nazwiska czysto literackie. Dzisiejsza geografia ideowa dzieli pisarzy na dwa obozy — katolików i marksistów. Ale duża większość pisarzy polskich jest poza tymi obozami, pomiędzy nimi. Są to ci wszyscy, którzy jeszcze błądzą, szukają, kandydaci na „katechumenów" w poszukiwaniu ortodoksji, albo też sympatycy takiej czy innej ideologii, którym jednak coś przeszkadza, by mogli stać się wyznawcami, aktywistami. Będzie tu także duża masa konformistów, a także i „klerków", tych, którzy nie chcą się decydować, nie poczuwają się do odpowiedzialności, nie szukają prawdy czy wiary.

Z tego całego obrazu wyłaniają się dwa stwierdzenia. Po pierwsze pisarze katoliccy w tej całej masie stanowią

niewątpliwie mniejszość, a co więcej — jeśli wolno przeprowadzać takie klasyfikacje — na ogół (wyjątki potwierdzają regułę) nie należą oni do 1-ej klasy. Najlepsi majstrowie pióra, mistrzowie roboty literackiej — ot, np. Iwaszkiewicz, Nałkowska, Dąbrowska, Andrzejewski, Miłosz, Jastrun czy Gałczyński — nie należą do naszego „obozu". Oczywiście jest to ocena dość subiektywna i podlegająca dyskusji. Większą jednak wagę przywiązuję do drugiego stwierdzenia. Jest rzeczą oczywistą, że ilość wyznawców katolicyzmu jest w Polsce o wiele wyższa od ilości zwolenników marksizmu. Otóż w dziedzinie kultury, w dziedzinie pisarstwa proporcja ta zmienia się bardzo zasadniczo. Ilość pisarzy lewicowych, pisarzy o lewicowej kulturze intelektualnej nie jest wiele niższa od ilości pisarzy katolickich. Oczywiście nie operujemy tutaj cyframi o charakterze statystycznym, ale realną oceną sytuacji, uwzględniającą także i poziom pisarstwa. Jest tu jasne, że ilość pisarzy katolickich jest nieproporcjonalnie niska w stosunku do ilości „wyznawców" katolicyzmu. I nie pocieszajmy się tutaj, że ilość pisarzy lewicowych jest wynikiem oportunizmu czy koniunktury, że w odmiennych warunkach politycznych proporcje byłyby przeciwne. Moment oportunizmu oczywiście odgrywa tu pewną rolę, niemniej jednak pociecha to zbyt łatwa — na terenie kultury katolickiej realna ocena sytuacji zmusza do przeciwstawienia się zbytniemu optymizmowi i zadowoleniu ze stanu posiadania, w gruncie rzeczy dużo niklejszego niżby się wydawało. Sytuacja ta zresztą ma swoje wyraźne wytłumaczenie — przede wszystkim to, że niedostatecznie wysoki poziom kultury intelektualnej katolickiej w Polsce, brak katolickiej atmosfery intelektualnej, brak środowiska sprawia, że wielu jednostkom wybitniejszym, zwłaszcza spośród młodzieży, sądzącym katolicyzm i jego kulturę po pewnych pozorach, po tym co widzą koło siebie, kultura ta nie

wystarcza, wyłamują się z niej, szukając gdzie indziej odpowiedniego klimatu duchowego.

Nie trzeba dodawać, że i w innych dziedzinach kultury nie jest lepiej. W teatrze mamy niemal tylko jednego Jerzego Zawieyskiego. Próżno by szukać polskich Claudel'ów, Ghéon'ów czy Elliot'ów. A w dziedzinie plastyki? Wartościowe malarstwo religijne prawie nie istnieje, w 90% nie wychodzi ponad poziom kiczu. A architektura kościelna? Są zdolni architekci, ciekawe projekty, ale o realizacjach (myślę o budownictwie nowych kościołów) — poza wyjątkami — szkoda mówić.

Zresztą te rzeczy — powieść, poezja, teatr, plastyka — wyrastają w pewnym klimacie intelektualnym. Wyrastają ze środowiska intelektualnego, które przyciąga i które wychowuje. Takie środowisko intelektualne katolickie u nas w dużej mierze dopiero się tworzy — w tych proporcjach jakieby odpowiadały naszym potrzebom.

SPRAWA KSIĄŻKI KATOLICKIEJ.

Przejdźmy teraz do innej sprawy niezmiernej wagi, sprawy książki katolickiej. Przedwojenne nakłady książek katolickich (mniejsza o to w tej chwili co one były warte) zostały zniszczone lub wyczerpane. Biblioteki także są poniszczone, zresztą nie było ich dużo. Książka zagraniczna jest ciągle jeszcze trudno dostępna. Bez książki, bez dobrego podręcznika, bez książki o aktualnych problemach, bez dobrej popularyzacji nie może istnieć kultura intelektualna katolicka, nie może się kształcić młodzież.

Otóż w ciągu dwu lat powojennych, mimo wszelkich trudności wydawniczych, papierowych itd., ukazała się dość poważna ilość książek i broszur katolickich. Niestety — powiedzmy to otwarcie — procent śmieci w tej liczbie jest bardzo wysoki. Ukazał się cały szereg książek bezwarto-

ściowych, niepotrzebnych, wiele książek jest „dublowaniem" książek innych, nieraz lepszych, wiele książek jest takich, które nawet są pożyteczne, ale nie konieczne, mogłyby wyjść później, mogłyby ustąpić miejsca książkom potrzebniejszym (a wszak wszystkie książki potrzebne nie mogą się naraz ukazać, choćby ze względu na warunki wydawnicze i trudności z papierem). Dziedzina książki zwłaszcza w obecnej powojennej sytuacji katolicyzmu w Polsce, jest typową, w której konieczna byłaby bardzo wyraźna świadomość i planowość pracy zamiast obecnej przypadkowości. Poprzez książkę właśnie trzeba świadomie budować kulturę katolicką. Zarówno dla inteligencji, jak i dla szerokich mas — należałoby wydawać rzeczy najpotrzebniejsze i najlepsze. Najlepsze — to znaczy, że jeśli nie stać nas na rzeczy własne, pisane przez Polaków, to tłumaczyć. Wybór z literatury katolickiej zagranicznej jest olbrzymi, trzeba tylko w niej orientować się, umieć szukać.

A książki najpotrzebniejsze? Przede wszystkim podręczniki doktryny katolickiej, podręczniki teologii dogmatycznej, etyki, liturgii, nauki społeczno-gospodarczej Kościoła itd., podręczniki zarówno na poziomie uniwersyteckim, jak i bardziej popularne, przystępne; dalej książki budujące światopogląd katolicki; dalej wydania „klasyków" katolicyzmu (jeszcze nie wyszły po wojnie „Wyznania św. Augustyna, a nadzwyczaj cenne poznańskie wydawnictwo Ojców Kościoła, jak przed wojną tak i dziś nie jest należycie doceniane przez naszą inteligencję katolicką, stąd jego względnie niskie nakłady i względnie wysokie ceny). Dalej konieczne byłyby wznowienia najlepszych wyczerpanych książek katolickich przedwojennych, tego wszystkiego, co stanowi istotny i poważny dorobek naszej kultury intelektualnej. Jeszcze nie wyszło nowe wydanie „U podstaw kultury katolickiej" O. Jacka Woronieckiego; należałoby zebrać częściowo tylko przed wojną wydane stu-

dia Ks. K. Michalskiego, nie słychać o wydaniu spuścizny pisarskiej pozostałej po Ks. Salamusze, także i duża część dorobku pisarskiego Marii Winowskiej prosi się o wydania książkowe. Do książek najpotrzebniejszych należałoby też wydanie źródeł, tekstów, dokumentów — wszystkie nowe encykliki papieskie i wiele dawniejszych winny się jak najrychlej ukazać. Można by tę listę książek najpotrzebniejszych mnożyć i niewątpliwie tu konieczna jest pewna hierarchia potrzeb, faktem jest jednak, że tą drogą wyeliminowałoby się wydanie wielu książek naprawdę niepotrzebnych.

Nie chciałbym by ktoś sądził, że do tych książek niepotrzebnych zaliczam tzw. literaturę dewocyjną. Nie, i ta literatura jest potrzebna, chodzi jednak o to by była dobra, by była oparta na zdrowej i autentycznej nauce Kościoła, by nie była czułostkowa, sentymentalna i naiwna, by nie schodziła — to i tak bywa — niemal że na granicę zabobonu. By krótko mówiąc podnosiła kulturę religijną czytelnika i prostowała typowe spaczenia polskiej religijności. Czy trzeba dodawać, że nasza literatura dewocyjna w dużej mierze tych wymagań nie spełnia? Niech mi wolno będzie powiedzieć, z całą brutalną otwartością, że czytając wiele książek i broszur z tej dziedziny, pisanych na ogół przez księży, ma się wrażenie, że zostały one napisane dla zaspokojenia osobistych a nieuzasadnionych ambicji pisarskich, że nie odpowiadają istniejącym naprawdę potrzebom i że autorzy ich nieraz może z większym dla Kościoła pożytkiem mogliby czas na pisanie zużyty spędzić w konfesjonale, na ambonie, czy w biurze „Caritasu".

Podobnie, jeśli chodzi o literaturę popularyzującą naukę Kościoła i światopogląd katolicki, nie wytrzymuje ona często poważniejszej krytyki i dlatego jest niemal bezwartościowa. Z prawdziwą zazdrością oglądałem w Anglii dziesiątki broszur katolickich mających na celu właśnie sze-

rzenie światopoglądu katolickiego, ale pisanych przez najlepszych specjalistów, w sposób nadzwyczaj jasny i przystępny a zarazem dających jak najbardziej pewny, ścisły, krytyczny, nie zwulgaryzowany wykład prawdy katolickiej.

Jeśli o książkach mowa, to jeszcze o jednym aspekcie sprawy wspomnieć trzeba. Dobrze — książki — ale kto je ma wydawać? Istnieje kilka raczej drobnych wydawnictw, rozwijających skromną, nieskoordynowaną działalność. Nikt nie kontynuuje przedwojennej linii wydawniczej Nacz. Instytutu Akcji Katolickiej. „Verbum", osiadłe teraz w Kielcach dopiero startuje, walcząc z dużymi trudnościami. Czy naprawdę nie było rzeczą możliwą stworzenie poważnej, dużej katolickiej spółdzielni wydawniczej, na miarę „Czytelnika", „Wiedzy" czy „Książki"? Spółdzielni operującej dużym kapitałem i mającej poważne możliwości wydawnicze? Wiem doskonale, że byłoby to rzeczą b. trudną, ale może jednak możliwą. Tylko że nie podjęto tej próby. I czy nie było rzeczą możliwą stworzenie jakiegoś porozumienia wydawców katolickich, które by pozwoliło na jakąś koordynację, planowość katolickiej akcji wydawniczej? Oto pytania, które czekają na odpowiedź.

WE FRANCJI.

Problemów kultury katolickiej w Polsce jest oczywiście o wiele więcej, są też one dosyć skomplikowane. Wybraliśmy przykładowo kilka z nich, te które wydały się najważniejsze, najjaskrawsze, najbardziej zasadnicze. Określiliśmy stan tej kultury jako zły. Określenie takie rzecz prosta ma charakter względny. Z kulturą katolicką w Polsce jest źle, dlatego, że obiektywnie potrzebny jest stan — mówiąc w skrócie — dużo lepszy, że np. kultura niekatolicka stoi lepiej, oraz że gdzie indziej poza Polską jest z tą kulturą lepiej. Ten trzeci punkt należałoby trochę

bliżej rozpatrzyć. I od razu tutaj nasuwa się porównanie z Francją.

Sprawa katolicyzmu francuskiego jest dziś u nas b. żywo i często dyskutowana. Jasne jest, że nie wszystko co jako dorobek katolicyzmu we Francji obserwujemy, nadaje się do naśladowania czy do przeszczepiania na grunt polski. Są rzeczy, które w odmiennych warunkach powstałe i odmiennym potrzebom odpowiadające są dobre dla Francji, a może nie byłyby dobre dla Polski, są takie rzeczy, których wartość w ogóle może podlegać dyskusji. Nie można twierdzić, że katolicyzm francuski jest jakoś zasadniczo wyższy od polskiego. Ostatecznie kościoły w Polsce są pełne a we Francji — w porównaniu z polskimi — puste. Tego faktu nie wolno lekceważyć. Niemniej jednak faktem jest, że jeśli chodzi o kulturę katolicką, o katolicką myśl, o twórczość artystyczną, to dorobek Francji jest olbrzymi, tak ilościowo jak i jakościowo i że całe chrześcijaństwo musi z tego francuskiego dorobku czerpać. Francja stanowi dziś głównego twórcę i zarazem awangardę kultury katolickiej w świecie.

Powie ktoś, że wobec tego nie należy zestawiać Polski z Francją, że to jest dla Polski krzywdzące, bo w Polsce nie było takich warunków dla rozwoju kultury katolickiej jak we Francji. Oczywiście nieporozumienie. Naturalnie, że sytuacja tak francuska jak i polska mają swoje przyczyny historyczne, które je dostatecznie tłumaczą i że tak powiem usprawiedliwiają. Ale też my nikogo nie oskarżamy, ani też nie szukamy wcale jakiejś winy. Chodzi tylko o diagnozę stanu kultury katolickiej i potrzeb istniejących, oraz o znalezienie możliwości zaspokojenia tych potrzeb. Do tego właśnie zestawienie z historycznie, a może i geograficznie uprzywilejowaną Francją bardzo może się przydać.

Dzisiejsza kultura katolicka we Francji ma niejako dwa bliskie źródła: pierwsze źródło to jest gęsta sieć pry-

watnego katolickiego szkolnictwa średniego, powstała z początkiem bieżącego stulecia w okresie konfliktu między państwem a Kościołem we Francji. Szkoły te od prawie dziesiątka lat wypuszczają dużą ilość młodzieży o dobrej katolickiej formacji intelektualnej, młodzieży, której elita z kolei przechodzi przez kilka doskonałych uniwersytetów katolickich ze słynnym paryskim Institut Catholique na czele. Drugie źródło, to stuletnia już niemal tradycja myśli i twórczości katolickiej, rozwijającej się, narastającej w sposób ciągły, gdzieś od Lacordaire'a i Montalembert'a, poprzez Veuillot'a i Ernesta Hello, poprzez Léona Bloy, poprzez wreszcie Claudela, Psichari'ego, Péguy i Maritain'a aż do generacji dzisiejszej.

Z tych dwu źródeł, powstawała ta wspaniała kultura katolicka Francji, środowisko intelektualne, atmosfera, klimat intelektualny, w którym się rozwijała ta kultura imponująca nie tylko jakością swego dorobku, ale i ilością, m. in. ilością twórców. Ilość francuskich pisarzy katolickich, tych właśnie katolickich „sensu stricto" jest zdumiewająca. Znane są dość powszechnie nazwiska takie jak Maritain, Mauriac, Claudel, Bernanos, Ghéon, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Mounier, Daniel-Rops — ale to są przecież tylko nazwiska najgłośniejsze, a nazwisk pisarzy nie niższej nieraz klasy choć mniej znanych jest dużo więcej. Pobieżna znajomość współczesnej katolickiej kultury francuskiej pozwala dalej wymieniać (bez wielkiego porządku zresztą, ot, tak jak na myśl przychodzą): Folliet, Fumet, de Lubac, Madaule, Gabriel Marcel, P. H. Simon, Yves Simon, Borne, Blondel, Archambault, Garric, Marrou-Davenson, Jean Lacroix, Perroux, Ducatillon, Fessard, Thibon, Montuclard, de Montcheuil, Monchanin, de Solages, Congar, de Corte, L. Gillet, Calvet, Teilhard de Chardin, Danielou, Goyau, Delos, Lebret, M. Scherer, A. Marc, de Gandillac, Chastaing, Réné Biot, Y. de la Brière, Mouroux, d'Harcourt, Cattaui,

Pierre Emmanuel, Patrice de la Tour du Pin, Seuphor, Zundel, Vaussard, Hourdin, Boulier, Bruckberger, Lavaud, Plaquevent, Daujat i wielu, wielu innych.

Ta długa lista nazwisk, na ogół w Polsce nieznanych, nie została tu podana dla popisania się erudycją. Są to nzwiska pisarzy różnych: świeckich i księży, filozofów i krytyków, publicystów i poetów — nie ma na niej czystych naukowców — wszyscy są intelektualistami katolickimi w najpełniejszym, w najlepszym tego słowa znaczeniu, pisarzami o głębokiej kulturze katolickiej, o zdumiewającej nieraz znajomości katolickiej doktryny, o wyraźnym „sensu catholicus", o szerokich horyzontach. Pisarzami, którzy nie są „klerkami", mają poczucie odpowiedzialności, angażują się, tworzą kulturę katolicką świata. Książki ich wydane w przekładach polskich wzbogaciłyby naszą kulturę katolicką. Dlatego właśnie te nazwiska tu zestawiono, aby pokazać ich ilość. Pisarzy katolickich tej klasy (nie myślę tu o „klasie" pisarstwa, ale o „klasie" kultury katolickiej) my mamy naprawdę niewielu. Niemal wystarczy palców u rąk by ich wyliczyć. A przecież Francuzów nie wyliczyliśmy wszystkich. Zasilają oni swymi piórami prasę periodyczną katolicką, spotykamy ich w „Études" i w „Vie intellectuelle". Ale spotykamy tam też ciągle nazwiska zupełnie nowe, legitymujące się nie gorszą kulturą intelektualną, a nowe w czasie wojny powstałe, lub teraz powstające pisma jak „Economie et Humanisme", benedyktyńskie „Témoignages", czy „Jeunesse de l'Eglise", „Dieu vivant" — mają też własne, nowe ekipy współpracowników.

Tych właśnie rzeczy: kształcenia, wychowywania młodzieży, środowiska i atmosfery intelektualnej nam potrzeba w Polsce, by mogła rosnąć kultura katolicka silna tak jakościowo jak i ilościowo. Zresztą jakość jest tu funkcją ilości, rezultatem pewnego rodzaju selekcji.

Oczywiście nie tylko porównanie z Francją jest tak instruktywne. Pouczające będzie zestawienie z Anglią, o oryginalnych i głębokich pisarzach katolickich, interesującej prasie i doskonałych książkach; nawet mała Czechosłowacja może nam zaimponować posiadaniem co najmniej czterech wartościowych miesięczników katolickich intelektualnych („Verbum", „Wyszehrad", „Nova Praca", „Akord"); a i katolicy niemieccy (choć katolicyzm niemiecki budzić musi szereg bardzo poważnych zastrzeżeń) potrafili po klęsce odbudować dość żywy ruch intelektualny katolicki.

WNIOSKI.

Z zestawienia z Francją zaś, nie należy wyciągać wniosków zbyt daleko idących. Ma Francja na terenie kultury swoje „herezje", obciążenia pascalowskie, jansenistyczne, gallikańskie i modernistyczne. To jedno jest pewne, że procesy dechrystianizacji jak i rechrystianizacji zaczynają się od góry, od warstwy inteligencji. We Francji, po wielkiej rewolucji, najpierw inteligencja, potem masy odeszły od Kościoła; inteligencja też pierwsza zaczęła wracać — to jest dzisiaj podstawą nadziei że i masy francuskie do Kościoła wrócą. W Polsce szerokie masy są w Kościele, mają wiarę, do której są tak przywiązani, że są gotowe bronić jej w razie potrzeby, aż do męczeństwa; w warstwie inteligencji sytuacja jest gorsza. Może w tej chwili Kościół tu nie traci swych wpływów, ale czy je rozszerza? Proces dechrystianizacji, dziś może niewidoczny, jutro w sprzyjających dla siebie warunkach, może stać się poważną groźbą. Zahamować go może tylko pogłębienie i odbudowa autentycznej kultury katolickiej.

Przeszliśmy już tutaj do wniosków końcowych. Rozbudowa i pogłębienie katolickiej kultury intelektualnej w Polsce, nie jest jedynym zadaniem katolików, ale jest

jednym z zadań najważniejszych. Nie z jakichś względów taktycznych, nie tylko ze względu na wspomniane przed chwilą niebezpieczeństwo dechrystianizacji, ze względu na zewnętrzną sytuację katolicyzmu w Polsce i w świecie. Jest to potrzebne przede wszystkim ze względu na obiektywne, wewnętrzne potrzeby obozu katolickiego. Głęboka kultura katolicka, co najmniej równa poziomowi kultury ogólnej, jest potrzebna na ogół każdemu katolikowi dla spełnienia jego osobistego i społecznego powołania. Potrzebna jest ona Polsce, potrzebna Kościołowi, potrzebna światu, potrzebna by Polska jutra była katolicka, by nowy przyszły obyczaj, instytucje i kultura były katolickie.

Jak tę kulturę rozbudowywać? Co trzeba robić? Odpowiedzi będą proste, choć ich realizacja napotka na wiele trudności. Trzeba kształcić młodzież, ułatwiać jej zdobywanie autentycznej kultury katolickiej. W tym celu jak najszerzej zrekonstruować coś w rodzaju przedwojennych Instytutów Wyższej Kultury Religijnej. Inteligencja katolicka, zwłaszcza intelektualiści — publicyści, pisarze, artyści, przyznający się do światopoglądu katolickiego, muszą ten światopogląd pogłębić (a nieraz najpierw po prostu poznać), zrozumieć co to jest katolicyzm, poznać doktrynę Kościoła, przyswoić ją sobie. To co się wyniosło ze szkoły średniej, ze środowiska domowego, a nawet i intuicja nie wystarczy. Nie można tworzyć kultury katolickiej, jeżeli się nie rozumie do głębi co to jest katolicyzm, jeśli się nie zna kultury już istniejącej, jeśli się tym katolicyzmem i kulturą nie żyje. Na tym polu niewątpliwie bardzo dużo jest jeszcze do zrobienia. Rzeczą ogromnej wagi jest tu jak najściślejszy kontakt z kulturą katolicką całego świata, zwłaszcza zachodniej Europy. Stałe śledzenie czasopism i książek, a w miarę możności kontakty osobiste, to są rzeczy wprost niezbędne. Ogromną rolę może odegrać uporządkowanie spraw wydawniczych, spraw książki katolickiej, wprowa-

dzenie jakiegoś ładu i planu. Wreszcie konieczną jest rozbudowa prasy katolickiej w Polsce. Zwłaszcza ilość miesięczników jest zbyt mała. Z radością słyszymy o spodziewanym wznowieniu jezuickiego „Przeglądu Powszechnego"; byłoby jeszcze rzeczą pożyteczną, by powstało też „Verbum" w jakiejś nowej formule redakcyjnej, a także, by zmartwychwstała dominikańska „Szkoła Chrystusowa" poświęcona życiu wewnętrznemu, oraz np. „Mysterium Christi" jako poważne pismo liturgiczne, które by mogli redagować Benedyktyni. Nie sądzimy by te wszystkie pisma mogły stanowić dla siebie nawzajem „konkurencję". Potrzeby rozbudowy kultury katolickiej, oraz możliwości różnicowania typów czasopism, i pełnienia przez nie różnych funkcji, są tak duże, że dla nich wszystkich powinno się znaleźć miejsce.

Do tego wszystkiego potrzebny jest ze strony tych, którzy mają świadomość owych potrzeb i czują odpowiedzialność, ogromny wysiłek skierowany tak w stronę „jakości" jak i „ilości". Trzeba oczyścić katolicyzm polski z zewnętrznych naleciałości i deformacji. Oczyścić z łatwego optymizmu i zadowolenia, oczyścić z intelektualnego lenistwa. A przede wszystkim pogłębić — poprzez to wszystko co jest formą odczytać treść, poprzez katolicyzm odczytać humanizm, odczytać sens życia, odczytać radość i miłość. I zrozumieć, że nie ma innej recepty na budowanie nowej kultury, jak tylko ta: pogłębiać źródło tej kultury.

I jeszcze jedna uwaga: może ktoś powie, że te rozważania na temat stanu kultury katolickiej w Polsce, nie pozbawione ostrego krytycyzmu i pewnego pesymizmu, są nie na czasie. Że teraz nie pora na rachunek sumienia, na wykładanie kart na stół, na pokazywanie swoich słabości. Że to jest taktycznie szkodliwe. Otóż nie sądzę, żeby tak było. Sprawy, o których tu piszemy, braki i słabości katolicyzmu polskiego, oraz jego zadania, to nie są rzeczy tajne;

ich zestawienie posiada przede wszystkim wartość wewnętrzną dla obozu katolickiego. Polityka nieuświadamiania sobie rzeczywistości istniejącej na pewnym odcinku, dlatego by jej nie dać poznać aktualnym czy też potencjalnym przeciwnikom jest polityką śmieszną, strusią, krótkowzroczną.

Zadania istotne katolicyzmu w Polsce, sprawa budowy kultury katolickiej, musi iść przed względami taktycznymi. Tym bardziej, że tu nie ma miejsca na jakiś „attentyzm" katolicki, praca nad pogłębianiem kultury, praca pozytywna i organiczna musi być prowadzona już dzisiaj. Z pełnym realizmem i bez złudzeń. A chociaż warunki pod wieloma względami są trudne, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w tych konkretnych warunkach można w sprawie kultury katolickiej w Polsce zrobić dużo więcej niż się robi. A skoro można zrobić, to trzeba zrobić. Jest to przede wszystkim kwestia świadomości, odpowiedzialności i woli. Oraz — oczywiście — Łaski.

Jerzy Turowicz.

ANTONI GOŁUBIEW

Z ROZWAŻAŃ NAD PROBLEMAMI LITERATURY KATOLICKIEJ.

I.

Istnieją ludzie — a liczba ich wcale nie jest mała — których świat nie kusi swym dziwem, którzy się nie dziwią niczemu, ani sobie, gdyż są zajęci bez reszty trudem i radością dnia codziennego i jego gwarem i których gwar ten ogłusza i oślepia. Ludzie ci wzruszają pogardliwie ramionami jeśli spotkają na rynku miejskim Sokratesa w obszarpanym chitonie i ze zmierzwioną brodą, lub Dantego, którego spalona twarz, a zwłaszcza świecące oczy nasuwają myśl, że człowiek ten opuścił piekielne przepaści. Lecz zawsze chyba istnieli ludzie, dla których świat był tak dziwny, że starali się dziw ten uwiecznić na ścianie jaskini barwnikiem wyciągniętym z roślin, lub wyryć na odpolerowanej kości jelenia. Te szeroko rozwarte z dziwu oczy odkrywały zawsze zakrytą na pierwsze wejrzenie tajemnicę bytu i próbowały ją wyjaśnić mniej lub bardziej naiwnie. Przed sześciu tysiącami lat, a może wiele dawniej, w jakiejś niepojętej przepaści minionego czasu mędrcy Egiptu (czyli krainy Kemet t. j. Czarnej Ziemi) o wygolonych czaszkach uczyli, że ziemia jest wsparta na czterech słupach, które skolei opierają się na słoniu, stojącym na olbrzymim żółwiu, żółw zaś pływa po morzu. To naiwne wyobrażenie daleko odbiega od naszych współczesnych

wielekroć dokładniejszych pojęć o budowie świata, lecz mimo swej naiwności nie jest pozbawione wartości i zawiera w sobie jądro prawdy, być może jądro najistotniejsze. Dotyczy ono pewnej prawdy o świecie, do której nie dotarło wielu współczesnych, tych nawet, co słyszeli nietylko o Koperniku, lecz i o Einsteinie. Jest ono przede wszystkim objawem dziwu nad niepojętością świata i zrozumieniem, że świat nie jest czymś prostym, jak może się wydawać na pierwszy rzut oka. Owo naiwne wyobrażenie mówi o świecie wiele i przeskok między nim a poglądem niedziwiącego się umysłu, jest większy niż między nim a teorią o rozrastającej się przestrzeni i o zniszczalnej materii. Owi ludzie bowiem, z przed wielu tysięcy lat, nie pojmowali ziemi, po której chodzili i w którą mogli tupnąć nogą i w której mogli wykopać studnię dziesięć czy więcej metrów głęboką — jako przepaść materii bez dna, lecz stworzyli obraz (dziś taki obraz nazywa się systemem), który odkrywał wielką prawdę: że świat jest bardziej skomplikowany niż nam się wydaje, lecz że jednocześnie jest w nim jakiś ład i jakiś porządek. A to nie jest wcale myśl tak błaha i wciąż ją musimy sobie przypominać. Myśl zaś ta leży bezwątpienia u podstaw wszystkich mitologii, a jest ona jakoś wyrażana również w potwornych maskach murzyńskich czarnoksiężników, w podaniach kosmologicznych Indyj czy Chin, starożytnego Babilonu czy w prymitywnych opowieściach o wilku i kruku koczowniczych szczepów Indian amerykańskich.

Pamiętajmy o tym, że od czasów Talesa z Miletu, którego słusznie nazywali Grecy ojcem filozofii, a którego można śmiało nazwać ojcem nauki, nastąpiło rozszczepienie dwu wielkich dziedzin myśli ludzkiej, które dawniej zlewały się w jedno: nauki i sztuki. I mimo swych wspaniałych osiągnięć nauka człowiekowi nie wystarcza, przynajmniej takim ludziom, którzy wciąż odczuwają dziw ist-

nienia. Ci ludzie — chyląc czoło przed wielkością nauki — w dalszym ciągu szukają zaspokojenia swego głodu poznania także na innej drodze, na drodze bardziej bezpośredniej, chwytającej ową tajemnicę w całkiem inny sposób, niźli to robi nauka, — na drodze sztuki. I oto sztuka wiedzie nas obok nauki w tajniki świata i w tajniki człowieka, wiedzie tymi samymi jakimiś tajemniczymi drogami, jakimi wiodła nas i dawniej — i w wieku romantyzmu i w wieku renesansu, i średniowiecza, i antyku, i starożytnych Egipcjan, i hen gdzieś w głębokiej studni czasów, gdy człowiek okryty skórą dzikiego zwierzęcia, uzbrojony w kamienny topór czy nabijaną krzemieniami maczugę odczuwał tąż samą tęsknotę uchwycenia dziwu życia, co my ludzie wieku atomowego, i wyrażał ją owymi rysunkami na ścianach jaskini-domu, malowanymi barwnikiem wyciągniętym z roślin, lub wycinanym nieudolnie na odpolerowanej kości jelenia.

II.

Nie mam zamiaru gloryfikować irracjonalizmu, ale sztuka jest niewątpliwie irracjonalna. Ten, kto chce ją zracjonalizować — nie w badaniu naukowym, lecz w samym procesie twórczości i w procesie jej „odbierania" — ten dowodzi tylko swojej ślepoty. Artysta ujmuje dziw świata intuicyjnie, by poprzez sztukę zbliżyć się i zetknąć z ową zagadką istnienia. Nie jestem filozofem i nie znam dość gruntownie estetyki, by analizować tę kwestię szczegółowo. Zresztą nie jest to bynajmniej potrzebne do omawiania tego tematu. Myślę, że wystarczy jeśli zacytuję Conrada: „chwila wizji, westchnienie, uśmiech — i powrót do wieczystej ciszy". Jest to ujęcie sztuki dalekie od chrześcijańskiego jej pojęcia w treści filozoficznej tego zdania, lecz bardzo bliskie istoty sztuki w ujęciu artystycznym. .

Usiłujemy zbliżyć się do omawianego tematu. Jeśli zaczęliśmy te rozważania tak od samego początku, od trady-

cyjnego pieca, potrzebne to było, by uniknąć nieporozumień. By postawić dwa twierdzenia może banalne, lecz często zapomniane — czyż nie mamy skłonności do zapominania twierdzeń najbardziej banalnych, czyli najbardziej powszednich; i czyż nie uniknęlibyśmy tylu klęsk i tylu boleści, gdybyśmy stale pamiętali o tych tak banalnych stwierdzeniach, jak choćby, że człowiek dla człowieka jest bratem, albo że zadaniem ludzkości jest realizacja odwiecznego planu stworzenia? Jeśli zapominamy o tych truizmach najbardziej podstawowych, czy może być dziwne, że zapominamy również o podstawowych stwierdzeniach w stosunku do sztuki? Oto one: sztuka jest autonomiczna w tym znaczeniu, że posiada swoją własną dziedzinę, a jest to dziedzina niezależna od innych dziedzin kultury i posiadająca swoje własne prawa i własne wymogi, a celem sztuki jest pogłębienie odczucia dziwu nad zagadką człowieka i świata, a także wyrażenia tego dziwu, a przez to poznawanie go i poznawanie istotnego znaczenia świata w sposób dla sztuki i tylko dla sztuki swoisty.

Wiem dobrze, że nie są to stwierdzenia dziś popularne. Ci, którzy zdobywają się dziś na trudną odwagę przełamywania nastrojów katastroficznych, zwalczania obaw upadku cywilizacji i powrotu do epoki jaskiniowej, ci co chcą być bojownikami i prekursorami nowej epoki i nowej kultury, lubią nazywać nasze czasy epoką heroiczną; epoką walki i epoką zmagań; i pojmują tę walkę jako walkę totalną, jako walkę, która wszystkie dziedziny życia wciąga w swe skręty — a więc i sztukę. To też nie lubią mówić o autonomizmie sztuki. Nie lubią tego ani katolicy ani marksiści:

Nieporozumienia tu są słowne. Zgadzam się, że sztuka również musi być wpleciona w tę walkę o nowe jutro; że musi tkwić w życiu jeśli chce być żywa. Ale nie znaczy to wcale, że może przestać być autonomiczna, jeśli ma pozostać sobą, t. j. sztuką. Jeśli nie ma stać się jedynie narzędziem

propagandy. Jeśli ma w sposób nowoczesny, a więc w języku owej nadchodzącej epoki, mówić o rzeczach wiecznych, o wiecznym dziwie świata i zagadce człowieka. Przecie to jest jej zadanie, a zadanie to ją określa. Jeśli się wyrzeczemy tego zadania i wyrzeczemy się jej własnych artystycznych sposobów znajdywania odpowiedzi i wyrażania jej — zrzeczemy się sztuki. Mogą wówczas ukazywać się książki, mogą być grane na scenie dramaty lub komedie, mogą być malowane płótna lub kute posągi w kamieniu — ale to wszystko będzie propagandą — nie będzie sztuką. Bowiem postawi się sztuce cele inne od tych, które ożywiały dalekiego barbarzyńcę, gdy malował na ścianie jaskini atakującego żubra, i mitycznego piewcę walk o Troję, i Fidiasza, i Ajschylosa, i Dantego, i Szekspira, i Mickiewicza. Każdy z nich czemuś służył, jakiejś wierze, jakiemuś ideałowi i każdy z nich budował swoją epokę, lecz nigdy żaden z nich nie zdradził owego istotnego dla sztuki poszukiwania prawdy człowieka i prawdy świata, poszukiwania różnego od wysiłku racjonalistycznego uczonych, lub utylitarnego — polityków, socjologów czy ekonomistów, poszukiwania na własnej drodze, odmiennego od tamtych i autonomicznego: poszukiwania artystycznego.

„Sztukę można określić jako wysiłek ducha, dążący do wymierzenia najwyższej sprawiedliwości widzialnemu światu przez wydobycie na jaw prawdy — wielorakiej i jedynej — ukrytej pod wszelakimi pozorami. Jest to usiłowanie, aby wykryć w kształcie prawdy, w jej barwach, w jej świetle, w jej cieniach — w zmienności materii i w przejawach życia — to co jest podstawowe, co jest trwałe i zasadnicze; jedyną cechę, która wyjaśnia i przekonuje — rdzeń wszelkich zjawisk. Artysta, podobnie jak myśliciel czy uczony, szuka prawdy i przywołuje ją". Te głębokie słowa napisał Conrad w przedmowie do „Murzyna z załogi Narcyza" — powieści, którą cenił najwyżej ze wszystkich

swych utworów, która — wedle jego własnego wyznania — stanowiła o jego wartości jako artysty. Lecz oto rzecz charakterystyczna: poradzono pisarzowi — jak sam to z goryczą wyznaje — by nie włączał tej przedmowy do swej książki — i pierwsze wydanie „Narcyza" ukazało się bez tych pięknych rozważań o sztuce. Kim mogli być ci doradcy? — Conrad milczy dyskretnie. Może wydawcy, może krytycy, może inni znawcy od literatury? Nie wiemy. Lecz możemy sobie doskonale wyobrazić tych panów, których sąd brzmiał tak kategorycznie. Musieli być ludźmi nieskazitelnymi, nietylko jeśli chodzi o jaskrawe, brutalne strony życia, lecz również jeśli chodzi o najbardziej subtelne i wykwintne: nic, coby odbiegało od przyjętych norm! O właśnie, norm! Oni to dyktowali artyście. Musieli być dystyngowani i wytworni — gdy siadali w salonie, stawiali zapewne z wdziękiem cylinder pod krzesłem (a może był to wówczas zwyczaj już przebrzmiały, mniejsza z tym, w każdym razie robili coś w tym rodzaju, coś — co w epoce tej było przyjęte i zwyczajne). Jestem przekonany, że dla nich — dla tych dobrze ułożonych doradców wielkiego artysty — cały świat był wyjaśniony formami etykiety; a może bali się, by nie gorszyć czytelników? Bądź co bądź — jestem tego zupełnie pewny — raziło ich twierdzenie, że sztuka dąży do poznania prawdy; do wykrycia zagadki świata; wyjaśnienia rdzenia wszelkich zjawisk. Shocking! To prymitywny jaskiniowiec malujący polowanie może tak patrzyć na sztukę. Lecz człowiek kulturalny? Przecie człowiek ten nie powinien niczemu się dziwić, bo przecie dziś wszystko zostało już wyjaśnione. Czyż identyczny ton (bez cylindra) nie gra i dzisiaj w wielu dyskusjach o sztuce i artyzmie?

A jednak my — razem z tym jaskiniowcem — pojmujemy zadanie sztuki tak właśnie: „wykryć w zmienności materii i w przejawach życia to co jest podstawowe, co jest

trwałe i zasadnicze". Wykryć na innej drodze, niż czyni to nauka. Wykryć owym przedziwnym spojrzeniem artystycznej intuicji, jaka możliwa jest jedynie w sztuce i przez sztukę.

A jak to się robi, tego nikt nie wie. Tego nie wiedzą nawet najwięksi artyści. Ale robi się.

III.

Mam ochotę wtrącić się w — przebrzmiałą już coprawda — dyskusję o realizmie w literaturze.

Pozostawiam na marginesie pogląd tych wszystkich, którzy chcą traktować sztukę utylitarnie, jako narzędzie mniej lub więcej trywialnej propagandy. Są to ci mecenasi sztuki, którzy pragną, by artysta gloryfikował ich osoby, lub ich ustrój, ich poglądy, ich doktrynę. Ci ludzie są na marginesie kultury, to są ludzie typu owych doradców Conrada, to są ludzie, którzy zapomnieli się dziwić i dla których wszystko już zostało wyjaśnione. Pocóż im sztuka? Nie chcą tajemniczości, gdyż wietrzą wszędzie szarlanterię, boją się zagadek, gdyż dobrze im z ich ugruntowanym i sztywnym doktrynerstwem; a w istocie zdradzają swą słabość i boją się poprostu, by sztuka nie otworzyła ludziom oczu na ich kłamstwa. Tak, pozostawmy tych ludzi ich nadętemu samozadowoleniu — przecie nadętego zadowolnisia przekonać nie można. Mniejsza z ich poglądami.

Ale mówmy o postulacie realizmu. Tyleśmy mieli recept na „prawdziwy realizm", niby Pchła Szachrajka na swe domniemane choroby. Wkońcu nikt już prawie nie wie, czym jest realizm. Więc zapytajmy może — czym nie jest? I co jest przeciwstawieniem realizmu, jego antytezą i „antybiegunem"?

Przez analogię z filozofią ciśnie się nam na język termin — idealizm. Ale czy to jest tylko igraszka słowna? I czy nawet na terenie nauki to przeciwstawieństwo —

realizm — idealizm — nie ma swojego sensu i swego uzasadnienia? Być może, że sens jego jest nieco inny, niż przyzwyczailiśmy się doń w filozofii.

Myślę, że — wciąż pomijając owych utylitarystów — spór cały toczy się między tymi, którzy sztukę uważają za twórczość w sensie realizowania pewnych idei, nie posiadających ani w świecie ani w człowieku swego odpowiednika, a więc którzy pragną i świat i człowieka uzupełnić i — może poprawić (i tych nazywano idealistami), a tymi, którzy tworzywo sztuki czerpią ze świata i z człowieka i jako cel sztuki stawiają odkrycie „w zmienności materii i w przejawach życia tego, co jest podstawowe". Artyści tego typu podobni są żeglarzom, których odwaga jest tak wielka, a żądza poznania tak głęboka, że na kruchych łodziach puszczają się w dalekie i niebezpieczne podróże odkrywcze; niebezpieczeństwa czyhające na nich są ogromne i różnorakie: grożą im zbłądzenia w bezkresnych przestrzeniach mórz i zagubienie się bez możności powrotu; grozi krążenie wkoło, gdyż trudno jest znaleźć na tych bezkresach pewne punkty orientacyjne; grożą im liczne pokusy, te same, które groziły Odyssowi, a więc ułudne pieśni i pozory piękności; grozi im zniechęcenie i utrata wiary, jak również zobojętnienie i utrata pamięci o celu wędrówki; — czyż zresztą zdołam wszystkie niebezpieczeństwa wyliczyć. A jednak nie ma innej drogi dla poszukiwaczy prawdy jak odważenie się na te niebezpieczeństwa; jak męska decyzja, by ponieść wszystkie konsekwencje przegranej — konsekwencje błędu i zagubienia się i niemożności powrotu. Mądrość i męstwo są cnotami koniecznymi do tej podróży. I tylko nielicznych stać na nią.

A kierunek naszej podróży? O tym decyduje rzecz tak niby błaha, jak upodobanie artysty — wybór on ma wolny. Jesteśmy wokół otoczeni nieograniczonym bezmiarem tajemnicy, która czeka na odkrywcę. Na całym obszarze na-

szego globu i w całym obszarze czasu, przez który szedł człowiek, mieszkaniec ziemi, nie ma rzeczy ludzkiej, która nie byłaby warta strofy lub karty pięknej prozy" — powiada Jan Parandowski. Oto dzieci wracają do domu ze szkoły i oto poeta w swej odkrywczej wyprawie:

W piórniku, który na wskos się otwiera,
Chroboczą kredki wśród okruchów bułki
I grosz miedziany, który każde zbiera
Na powitanie wiosennej kukułki.

Berecik siostry i czapeczka brata
Migają między puszystą krzewiną.
Sójka skrzekocząc po gałęziach lata
I długie chmury nad drzewami płyną.

— Być może istnieją tacy ludzie, którzy potrafią zcałkować kupę śmieci i odczuć je jako dzieło sztuki — mawiał Witkacy. A cóż innego zrobił Miłosz, gdy „dziwność istnienia" odkrył w owych chroboczących kredkach wśród okruchów bułki i groszu miedzianym — przecież to jest właściwie kupa śmieci w piórniku, „który na wskos się otwiera". Oto poeta wrócił z wyprawy odkrywczej w świat i oto ukazał nam tę niepokojącą dziwność świata w garści okruchów bułki i w bereciku siostry i czapeczce brata; uchylił rąbka tajemnicy obcowania człowieka z rzeczami. Gałczyński przepełniony tym podziwem i nie mogący znieść jego fascynującej dali przecina owo napięcie okrzykiem: Skumbrie w tomacie! A Miłosz opisuje tajemnicę śmierci i bohaterstwa:

Otwarta książka. Mól rozchwianym lotem
Leci nad mknącym w kurzawie rydwanem.
Dotknięty, spada prószące pyłem złotym
Na greckie szyki w mieście zdobywanem.

Toczy się rydwan, o kamienne płyty
Uderza głowa, wloką bohatera,
A mól, do karty klaśnięciem przybity,
Na jego ciele, trzepiąc się, umiera.

Więc czymże jest realizm w sztuce? Napewno nie decyduje tu taka czy inna forma wyrazu, mniejsza czy większa jej „awangardowość". Nie, realizm w sztuce to pełna pokory i miłości postawa wobec człowieka i świata. To postawa nie próbująca ulepszać lub upiększać świat i człowieka, lecz odkryć cząstkę piękna w człowieku i świecie; odkryć ich sens wewnętrzny, „to co podstawowe i niezmienne"; uszczknąć coś z nieskończonego bogactwa, jakie nas otacza i jakie jest w nas samych, a jednocześnie ukazać ów odwieczny ład, jaki położony jest u podstaw stworzenia. Oto jest postawa realisty.

W tym miejscu mogę odpowiedzieć na tak ważne dla nas wszystkich pytanie: czy istnieje literatura (i wogóle sztuka) katolicka, czym ona jest w swej istocie, czym różni się od literatury niekatolickiej? Zacieśnię te pytania do problemu: czym jest realizm katolicki w sztuce i literaturze? Rozpatrywanie bowiem idealistycznej koncepcji sztuki zaprowadziłoby nas zbyt daleko, a — zrobię tu osobiste wyznanie — koncepcja ta jest mi tak dalece obca, jako pisarzowi, który pretenduje do miana artysty, że nie podejmuję się jej omawiania; gdyż odczuwam ją — niechże mi darują wszyscy jej zwolennicy — jako pewne wynaturzenie zadań i możliwości sztuki. Nie znaczy to bym negował moment twórczości — ale o tym przy końcu tych rozważań.

Czymże jest więc realizm katolicki w sztuce, czy ściślej: realizm w ujęciu katolika-artysty? Myślę, że różni artystę-chrześcijanina, wogóle artystę-człowieka wierzącego, od artysty, który wyznaje materialistyczny monizm, jakiś „reizm" — poprostu szerokość widzenia. Cóż widzi

w świecie materialista, co może on dostrzec zanim nie spłynie nań łaska wiary. Widzi rzeczy i świat materii, przeczuwa jego zagadkę i jego tajemnicę, lecz nie zdoła spojrzeć głębiej w sens rzeczy. Człowiek jest dlań wypadkową praw działających w materii, w niepojęty sposób zabłąkany w tę nieświadomą siebie materię. Więcej nic taki artysta nie dostrzeże, choć w istocie, jeżeli jest artystą wielkiej miary, jeśli jego wzrok ma przyrodzoną ostrość widzenia i chwytania owej odwiecznej tajemnicy istnienia i on będzie sięgał dalej, niż sama tylko ślepa gra materii i energii, i on dostrzeże głębszy sens świata i jego ład, a wówczas wzniesie się — może nieświadomie dla siebie samego — na wyższy stopień poznania szerszego, poznania widzącego także świat pozamaterialny.

A katolik? Dla katolika plan rzeczy, plan materii, plan materialisty istnieje i przedstawia pełną wartość, jest zawsze godzien „strofy lub strony pięknej prozy". Ale świat ten nie wyczerpuje realności istnienia. Katolik ma szersze wejrzenie i więcej widzi, widzi drugi plan, plan ducha, plan nieśmiertelnej duszy człowieka i plan Boga. Realizm katolicki w sztuce tym różni się od materialistycznego, że widzi jednaką realność obu tych planów, że zagadkę świata i losu ludzkiego, jego dziw i piękno rozwiązuje na obu planach. Nie zrzekając się niczego ze zdobyczy materialisty, pragnie sięgnąć dalej i głębiej, a wizja jego powinna być wielekroć bogatsza i pełniejsza. Ale tym nie mniej jest to ten sam realizm, o tyle wzbogacony, że można go określić, jako postawę pokory i miłości wobec Boga, człowieka i świata. I tu jest całe rozróżnienie.

IV.

Nauka o skażeniu natury ludzkiej ma swoje konsekwencje w każdej dziedzinie życia ludzkiego i w każdej dziedzinie twórczości; w każdej chwili czyhają na nas wy-

paczenia. Zapewne, mając to w pamięci, moglibyśmy tysiąckroć wpadać w zwątpienie — a ostateczną konsekwencją zwątpienia jest rozpacz — gdybyśmy nie mieli obowiązku nadziei. To nadzieja — ta zapoznawana często przez ludzi cnota, którą np. tak nisko cenili starożytni Grecy, jak o tym uczy mit o głupiutkiej Pandorze — to jedynie nadzieja wiedzie nas wciąż nieulękłych w trudnej wędrówce poszukiwań Prawdy i Piękna. Bo przecie z poszukiwaniem błąd jest związany nieuchronnie, a ten, kto za wszelką cenę nie chce zbłądzić, niech się nie puszcza w odkrywcze podróże. Podkreślaliśmy już niebezpieczeństwa tych podróży, w tym miejscu należy szczegółowo je omówić. Bo aczkolwiek mylił się w swej wiedzy o człowieku Sokrates, który sądził, że znać dobro i postępować dobrze znaczy to samo, mylił się, bo wszystkim ludziom przypisywał równą szlachetność, prostolinijność i konsekwencję charakteru, jakie cechowały jego samego, to jednak miał on o tyle rację, że znając dobro łatwiej jest doń dążyć, a znając niebezpieczeństwo łatwiej go uniknąć.

Niebezpieczeństwa grożące sztuce są o tyle większe, że właściwie każdy artysta rozpoczyna swą podróż odkrywczą na własną rękę i własne ryzyko, wysiłek jest tu wciąż indywidualny, mimo że artysta ma prawo korzystać z dorobku poprzedników. Można powiedzieć, że nauka rozpoczyna się odkąd została wypracowana dla danej jej gałęzi właściwa dla niej metodologia i można powiedzieć, że sztuka kończy się tam, gdzie się zaczyna metodologia. Wszyscy następcy starożytnych układaczów recept dla sztuki ponieśli fiasko — jaskrawym tego przykładem jest choćby Boileau. To też każdy artysta — acz zasobny w doświadczenia pokoleń — w swej odkrywczej podróży pozbawiony jest busoli i mapy. Tymbardziej musi zdać sobie sprawę z niebezpieczeństw, które mu grożą, z wirów, które go mogą pochłonąć, mielizn, na których może osiąść,

i raf, na których może strzaskać swój okręt. Gdy myślałem nad tymi niebezpieczeństwami — ściśle już w zakresie literatury, choć analogie w zastosowaniu do innych dziedzin sztuki są tu bardzo bliskie — naliczyłem siedem głównych niebezpieczeństw, grożących artystom, usiłującym stać na płaszczyźnie realizmu. Oczywiście istnieją i inne liczne niebezpieczeństwa, ale wydają się one mniej groźne. Te siedem, które zaraz wyliczę, jest to niejako siedem głównych pokus i siedem grzechów realistów w literaturze. Oto one:

GRZECH PIERWSZY. Myślę o niebezpieczeństwie naturalizmu, o kopiowaniu świata, jak on przedstawia się nam na pierwszy rzut oka. Jak wielkie jest to niebezpieczeństwo, dowodzić tego może fakt, że nie dostrzegło go wiele najwybitniejszych umysłów; przecie Arystoteles twierdził, że sztuka odtwarza naturę, a powtórzył to św. Tomasz. Iluż artystów poszło za tą receptą lub doszło do niej samodzielnie. A przecież pocóż opisywać kwiat jabłoni, jeśli się nie widzi w nim czegoś więcej; jeśli się go nie odkrywa, jeśli nie szuka się tego, co jest w nim niezmienne, mimo że bladoróżowe płatki opadną po kilku dniach; jeśli się nie umie spojrzeć na błonoskrzydłą ważkę niezdziwionymi oczyma. Są powieści, które mają być tylko psychologicznym studium: ależ psychologia zrobi to lepiej. Nie, niebezpieczeństwo naturalizmu, który jest rezygnacją z odkrycia tajemnicy, który zakłada pełną zrozumiałość poznania zmysłowego, jest wielkim niebezpieczeństwem unicestwienia sztuki. Uśmiech Tyli, księżniczki Mittanów, nie był studium psychologicznym w sensie naturalizmu jak nie był nim uśmiech Giocondy. Literatura nie opisuje świata i nie opisuje człowieka, literatura wyraża świat i człowieka, wyraża go w jego dziwie, w jego tajemnicy, w jego bogactwie, w jego prostocie, w skomplikowaniu i w ładzie. Inaczej się samounicestwia.

GRZECH DRUGI. A oto drugi biegun, oto drugi kraniec amplitudy wachnięcia: niebezpieczeństwo fikcji. Jak naturalizm jest ostatecznie rezygnacją z usiłowania uchylenia zasłony, która otacza istotę rzeczy, tak fikcja jest zbłąkaniem się po nierzeczywistych krainach. Jest to zafałszowanie prawdy o świecie i podstawienie zamiast tej prawdy iluzorycznej konstrukcji, wyimaginowanej bądź drogą dedukcji, bądź przez figle rozigranej wyobraźni. Mamy tu brak pokory i brak miłości do świata: miast oddać go w jego krasie i miast go uchwycić w jego zagadce, podstawia się iluzję, fantastykę, zwykłą bujdę. Jest to zdrada realizmu artystycznego, zdrada tym głębsza, że uzasadniona sofizmatem o twórczości.

GRZECH TRZECI. Niebezpieczeństwo zabłąkania się i zgubienia się w szczegółach grozi zawsze artyście, który jest głodny świata i jego dziwu, dla którego najbardziej błahy szczegół przedstawia wartość niezmierzonej krainy. Można przez długie tomy powieści ślizgać się po refleksach piękna i rozpraszać się w układaniu wiązanek z każdego kwiatka, który się uda zerwać. Pisarze tego typu nie uznają postulatu ascezy artystycznej, nie pojmują, że tworzyć to znaczy również wyrzekać się, że szeroka fala barw, kształtów, tonów czy zapachu niesie zbyt wiele, byśmy mogli wszystko wchłonąć. Jesteśmy ograniczeni, a chcąc ogarnąć wszystko, nie możemy zatrzymać wzroku na czymś jednym, nie możemy wejrzeć głębiej i wedrzeć się poza przelotną chwilę wrażenia. Błądzimy pośród cudów, lecz żadnego nie przezieramy do głębi w jego jedyności i niepowtarzalności, a jednocześnie w jego porządku w stosunku do całości. Jest to typowe zbłąkanie się, jest to bezplanowe kolekcjonerstwo, gdy rzecz posiada wartość tylko dlatego, żeśmy ją zauważyli, zdobyli i włączyli do swego zbioru. Zatracamy wówczas zdolność spostrzeżenia jej istotnej wartości, jej proporcji, jej znaczenia i jej celu. Przestajemy się

jej dziwić z chwilą, gdyśmy wkleili ją do naszego zielnika chwastów — i w rezultacie znowu zdradzamy istotny cel naszej wędrówki i naszych poszukiwań — sens sztuki.

GRZECH CZWARTY, — to nieklarowność i mętność widzenia i nieklarowność odtwarzania, zaklinania wizji w jej kształt materialny. „Chodzi mi o to, żeby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa". Jednakże niebezpieczeństwo leży często nie w języku, lecz w głowie. Są malarze, którzy gotowi są rysować kontur, zanim ujrzą go w jego ostatecznym kształcie i są pisarze, którzy próbują oddać wizję, zanim ją przejrzeli do dna. Nieraz nastrój można przyjąć za poznanie, a podniecenie twórcze za zgłębienie ludzi i rzeczy. A później obraz się rozpływa i kontury się zamazują, a realista miast widzieć do dna i widzenie to zaklinać w poezji lub w prozie artystycznej, braki swego widzenia musi nadrabiać ozdóbkami stylowymi, smaczkami i sztuczkami. Zamiast twórczości, rozpoczyna się estetyzowanie i prawda miesza się z blagą.

GRZECH PIĄTY popełnia pisarz wtedy, gdy chce zbyt „gorliwie" służyć swej wierze, swym poglądom i swym ideałom. Gdy godzi się na naginanie owej prawdy człowieka i świata do prawd, zdobytych na innych drogach poznania. U dna zawsze wszystko się zbiega w jedno i nie ma wewnętrznej sprzeczności. Lecz niecierpliwość wyrazu może wyprzedzić proces dotarcia do dna, może uzupełnić go pozorem syntezy. Wówczas czujemy w utworze pisarza gwałt naginania świata na rzecz doktryny — tu się mieści zarzut tendencyjności. Czyż pisarz wierzący w prawdę może być tendencyjny? Czyż w zarzucie tym nie kryje się sprzeczność absurdu? Przecie wyrażenie prawdy jest jego najwyższym celem, któż może odeń żądać wyrzeczenia się prawdy? Tendencyjność rodzi się wówczas, gdy chcemy nagwałt naciągać jeden wyraz prawdy do drugiego wyrazu. Różnorakość, w jakiej się nam prawda objawia, nie oznacza

sprzeczności, a jeśli widzimy sprzeczność, jest ona wynikiem niedoskonałości naszego widzenia. Lecz źle służy prawdzie, kto ją fałszuje, przez miłość do niej. Żaden wzgląd nie usprawiedliwia fałszerstwa, a wysuwane często postulaty wychowawcze są nieporozumieniem: nie wychowuje się na fałszowaniu prawdy.

GRZECH SZÓSTY. Wiemy dobrze, że prawda często jest niepopularna, a prorocy jej są nieraz kamieniowani. Męstwo jest konieczną cnotą artysty. Zapewne, nieraz odkrycie nowej wizji świata i ukazanie jej w duchu szczerości może wywołać oburzenie u tych — a często są to możni tego świata — dla których ukazanie ludziom prawdy, budzenie w nich miłości do prawdy może być niebezpieczne; u tych zwłaszcza, którzy pragną zakłamać człowieka, wmówiwszy weń stworzony przez się mit, którzy chcą go urobić nie dla rozwoju jego osobowości, lecz dla jakichś innych doraźnych celów. Artysta, który się ugiął przed presją, zdradził sztukę. Lecz jeszcze gorszym zdrajcą jest ten, kto zniża się do schlebiania — ludziom, na których mu zależy, wymaganiom popularnego smaku, panującej modzie lub doktrynie, i pamiętajmy że schlebia także ten, kto chce się poprostu przekomarzać lub oponować.

GRZECH SIÓDMY. Chodzi o rzecz pozornie zabawną i małą, a posiadającą doniosłe następstwa — myślę o pokusie oryginalności za wszelką cenę i o pogoni za oryginalnością. Artysta, który uległ pokusie, zrezygnował z samodzielnego szukania, miarą jego jest: „inaczej niż inni". Jego podróż odkrywcza skończyła się, już nie myśli on o dalekim i wielkim celu swej wędrówki, już nie odkrywa tajemnicy świata, lecz poprostu okręca się płaszczem maga i rozpoczyna pokaz swych kuglarskich sztuczek. Nie cechuje go wówczas pokora i miłość, myśli już jedynie o efekcie jaki wywiera. Oczywiście nie znaczy to, bym gloryfikował naśladownictwo. Gdyż naśladowca również zrezygnował

z odkrycia zagadki świata, a poprostu korzysta z cudzego trudu, przeżuwa to, co zdobyli inni, bierze wartości z drugiej ręki. Człowiek tego pokroju nie jest artystą.

V.

Powiedzieliśmy już, że artystę cechować musi pokora i miłość — inaczej nie zdoła on stworzyć dzieła sztuki. Fra Angelico malował na kolanach — i sądzę, że każdy wielki artysta maluje, komponuje, pisze w pewnym sensie na kolanach. Jak wychowawca musi uznać wartość i niezależność osobowości wychowanka i rola jego polega jedynie na rozwijaniu i kształtowaniu, podczas gdy wynik wychowania zależy w pierwszej mierze od własnej wewnętrznej twórczości wychowanka kierowanej umiejętną ręką — tak artysta uznaje własny i w znacznej mierze niezależny odeń byt i rozwój opisywanych i odmalowanych zjawisk. Zresztą poszczególne gałęzie sztuk mają tu różne stopnie zależności od tworzywa — najwięcej elementu czystej twórczości mamy w muzyce, namniej — w literaturze, a zwłaszcza w powieści. Pisarz jest w bardzo znacznej mierze ograniczony własnym życiem swych bohaterów, którzy tylko pozornie są „wymyśleni", w istocie mają swą własną logikę rozwoju i swoje własne prawa życia. Bohaterowie powieści narzucają nieraz ich „twórcy" swą wolę, są w znacznej mierze niezależni odeń, a pisarz, który pragnie „nałamać" ich do swej koncepcji schodzi przeważnie na manowce. Proces bowiem twórczości pisarskiej przebiega całkiem specyficznymi drogami. W pewnej chwili wyczulone oko artysty odkrywa niejako drogę, kierunek wdarcia się wgłąb zjawisk, które dostrzegamy normalnie jedynie niejako z zewnątrz. Następuje proces — owa najbardziej twórcza i radosna chwila, gdy wizja utworu się rodzi — wizja przezierania i poznawania, okres podziwu i zachwytu, okres właściwej pracy artystycznej. Jeszcze nie myśli się o pisaniu

i nie tworzy się konturów dzieła. Dopiero, gdy ten pierwszy okres — a może on trwać pół godziny lub wiele lat — zostaje ukończony, zaczyna się formować druga wizja — drugie stadium procesu, które jest już właśnie nie poznaniem ,ale twórczością — wizja dzieła, któreby oddało dojrzany sens istnienia i odkrytą częściowo zagadkę bytu. W tym momencie artysta jest twórcą pełnym, tworzy bowiem świat wizji (czy fikcji), postacie ludzkie i dzieje ich losów, ów nierzeczywisty świat, który wypełni treścią, zdobytą w pierwszym okresie twórczości, w okresie poznania. I wreszcie trzeci okres — okres realizacji, to sama czynność pisania, to uparte zmaganie się z oporem i niedoskonałością wyrazu, to usiłowanie, by oddać innym to, co się widziało w okresie pierwszym przy pomocy tych środków, które stworzyło się w okresie drugim.

Oto wyznania Conrada dotyczące owego pierwszego stadium, w przedmowie do „Tajnego Agenta":

„Z początku odczułem jakby zmianę duchowego klimatu, zmianę która zmąciła ukojoną mą wyobraźnię; zaczęły przede mną się zjawiać dziwne postacie o konturach zarysowanych wyraźnie lecz trudno uchwytnych; przykuwały moją uwagę — jak kryształy — dziwacznością niespodziewanych kształtów. Zastanowił mnie ten objaw, którego już doznawałem w stosunku do Południowej Ameryki — kontynentu o surowym blasku słońca i brutalnych rewolucjach — a także w stosunku do morza, rozległej przestrzeni słonych wód, zwierciadła uśmiechów i gniewu nieba, reflektora słonecznych blasków. Potem wizja olbrzymiego miasta zjawiła się przede mną, miasta-kolosu o ludności liczniejszej niż ludność niektórych kontynentów; miasta co w swej potędze, stworzonej przez człowieka, nie dba o uśmiechy nieba lub jego gniew i jest okrutnym pożeraczem słonecznego blasku. W tym mieście dość jest miejsca dla każdej opowieści, dość głębi dla każdego uczu-

cia, dość rozmaitości dla wyposażenia każdego tła, dość mroku dla wchłonięcia pięciu milionów ludzi.

Nieodpartą koleją rzeczy stało się owo miasto tłem dla następnego okresu mych dociekliwych rozmyślań. Nieskończone perspektywy odsłoniły się przede mną w różnych kierunkach. Upłyną lata nim znajdę właściwą drogę! Zdawało mi się, że trzeba na to lat!... Zaczęło się we mnie rodzić przekonanie o namiętnej miłości matczynej pani Verloc i rozpaliło się zwolna płomieniem między mną a tłem miasta; zabarwiło je swym ukrytym żarem i nasiąkło wzamian mrocznym kolorytem Londynu. Wreszcie historia Verloc wystąpiła przede mną w całości od dzieciństwa Minnie aż do końca; nie chwytałem jeszcze właściwych proporcyj, wszystko było jakby na pierwszym planie, ale cały materiał miałem już w ręku. Trwało to około trzech dni".

Dalej Conrad opowiada szczegółowo w jaki sposób odtworzył w swej wyobraźni ramy dla swej powieści, jej wątek i jej postaci. Jakże charakterystyczne jest np. następujące wyznanie: „Materiału do odtworzenia tła miałem pod dostatkiem. Musiałem walczyć zawzięcie aby utrzymać w przyzwoitej odległości wspomnienia dawnych swych samotnych przechadzek nocą po Londynie, bo inaczej byłyby się wdarły i przytłoczyły każdą stronę powieści, w miarę jak te strony wyłaniały się jedna za drugą wśród głębokiej powagi mych uczuć i myśli, gdyż nigdy nie byłem przejęty bardziej swoim tematem".

Aż wreszcie stadium trzecie. Jest to stadium utrzymania równowagi między poznaną wizją świata a między wizją stworzonej konstrukcji. Żaden z tych zasadniczych, składowych elementów nie może zaciążyć zbyt mocno — nie wolno dać się unieść własnej fantazji i tej urzekającej pokusie tworzenia wbrew prawdzie, która jest nam dana lub którą przejrzeliśmy (nie tu miejsce na spory „epistemologizmu artystycznego"), lecz nie wolno również wyjść poza

ramy konstrukcji artystycznej, które są jedyną możliwością wyrazu artystycznego i bez której wpadamy w dydaktyczne lub pseudo-filozoficzne gadulstwo. W stadium tym patrzy się na świat oczyma stworzonych postaci i żyje się ich życiem. Conrad powiada w tym samym wyznaniu: „W czasie pisania tej powieści czułem się chwilami skrajnym rewolucjonistą — niekoniecznie bardziej zaciekłym od owych emigrantów z New Yorku, lecz bez wątpienia dążącym do celu z zawziętością, na którą żaden z nich nigdy się nie zdobył. Nie są to z mej strony przechwałki. Po prostu spełniałem to, co do mnie należało. W stosunku do swych książek spełniałem zawsze to, co do mnie należało — z najgłębszym przejęciem. To oświadczenie również nie jest przechwałką. Nie mógłbym postępować inaczej. Udawanie zanadto by mnie nużyło".

* * *

Rozważania tego artykułu potrzebne były, by uchwycić istotę literatury katolickiej (mówię oczywiście konsekwentnie o katolickim realizmie w literaturze). Istota jej polega na równie realnym traktowaniu obu planów — przyrodzonego i nadprzyrodzonego, materii i ducha — z których oba posiadają byt równie rzeczywisty; wzajemny stosunek tych planów — a dotyczy to przede wszystkim człowieka — jest jednym z najbardziej fascynujących zagadek. A właśnie zagadkę człowieka rozwiązywać można jednoplanowo albo dwuplanowo — i tu przebiega granica podziału w literaturze.

Jeśli chodzi o powieść — tę klasyczną dziedzinę realizmu w literaturze — powiedzmy sobie wyraźnie i śmiało, że najpiękniejsze osiągnięcia w powieści nie myśmy zrobili, gdyż albo gubiliśmy się na bezdrożach dydaktyzmu i tendencji, albo rezygnowaliśmy z własnego spojrzenia na człowieka i świat. Jednakże już dzisiejszy wspaniały stan po-

wieściopisarstwa katolickiego (Chesterton, Mauriac, Bernanos, Gertruda von le Fort, Sygryda Undset i inni) świadczy o niezwykłych możliwościach tej drogi i o tak dalekich perspektywach, do jakich powieść artystów stojących na gruncie monizmu materialistycznego bez „zdrady" własnej postawy filozoficznej nigdy nie sięgnie. Ale raz jeszcze podkreślam z naciskiem, że droga literatury (jak sztuki wogóle) jest własna, że sztuka jest autonomiczna w swojej dziedzinie i w sposobach wyrazu i że może służyć tylko swym własnym celom, a cele te, to głębsze pojęcie tajemnicy bytu i wyrażenie zachwytu nad wielkością Boga, nad pięknem jego dzieła oraz nad trudem i tragedią człowieka, nad jego upadkiem i świętością.

Antoni Gołubiew

G. K. CHESTERTON.

ŚWIADECTWO HERETYKÓW.

Kościół został założony przy pomocy dwóch wielkich metafor — zawierają się one w końcowych słowach Chrystusa, mocą których władza przeszła na Apostołów. Pierwsza przenośnia to założenie Kościoła na Piotrze jako na opoce: druga to symbol klucza. Co do znaczenia pierwszej nie ma naturalnie żadnych wątpliwości wyjąwszy pewne drugorzędnę aspekty tej przenośni. A mianowicie jest to jedna z tych rzeczy, które objawiają swoje znaczenie później, a nawet o wiele później, daleka od prostoty i oczywistości nawet w czysto językowym aspekcie, gdyż porównuje człowieka do opoki, podczas gdy przypomina on daleko bardziej trzcinę.

Obraz klucza odznacza się trafnością, której dotąd niemal nie zauważono. Klucz był częstym motywem w sztuce i symbolice chrześcijańskiej — niewielu jednak rozumie szczególną trafność alegorii. Dosięgliśmy teraz tego momentu dziejowego, kiedy musimy coś powiedzieć o pierwszym pojawieniu się chrześcijaństwa i jego działalności w rzymskim imperium, a do tego celu cudownie przyda się nam ta metafora. Chrześcijanin z pierwszych wieków przynosił właśnie klucz — to, co on sam nazywał kluczem. Cały ruch chrześcijański na tym polegał — pretendował on do posiadania klucza. Nie było to bezładne parcie naprzód, które można by przyrównać do parcia taranu. Nie zmiatał on za sobą sobie pokrewnych i obcych rzeczy, jak czyni to współczesny ruch społeczny. Zupełnie przeciwnie, jak to zobaczymy za chwilę. Stwierdzał tylko, że istnieje klucz, że on ten klucz posiada i że żaden inny klucz nie jest do niego podobny. Był to więc klucz mało przydatny — a jednak tylko on jeden mógł otworzyć więzienie całego świata, aby ułatwić wyjście w pełnię.

Wiara przypomina klucz w trzech aspektach, które można odnaleźć w symbolu klucza. Po pierwsze klucz jest przede

wszystkim rzeczą o określonym kształcie. Zależy całkowicie od zachowania kształtu. Wiara chrześcijańska jest przede wszystkim filozofią kształtów i wrogiem bezkształtności. W tym różni się od bezkształtnej nieskończoności manichejskiej czy buddyjskiej, która tworzy jakby ciemne jeziorko w ciemnym sercu Azji: ideał wrócenia rzeczy stworzonych — nicości. W tym różni się też od analogicznej niejasności ewolucjonizmu: od idei, że wszystkie stworzenia tracą nieustannie swój kształt. Gdyby powiedzieć komuś, że klucz od jego domu będzie zmieszany z milionem innych kluczy w buddyjskiej jedności, nie byłby zbyt zachwycony. Niezbyt ucieszy się też człowiek, jeśli powiemy mu, że jego klucz będzie rósł, dopóki nie rozsadzi mu kieszeni.

Po wtóre kształt klucza jest sam w sobie bardzo fantastycznym kształtem. Dziki, który by go nie znał, nie zgadłby z pewnością, co to jest. Klucz zaś jest fantastyczny, ponieważ jest w pewnym sensie arbitralny. Klucz nie może być przedmiotem abstrakcyjnych rozważań: nie może też być przedmiotem dyskusji. Pasuje do zamka albo nie. Cóż za sens miałaby dyskusja nad kluczem „jako takim", albo nawiązywanie do czystych zasad geometrii czy też sztuki dekoracyjnej! Rozsądny człowiek nie powie, że wolałby mieć prostszy klucz.

A po trzecie — ponieważ klucz opiera się na jakimś rysunku, rysunek tego klucza jest bardzo skomplikowany. Gdy ludzie skarżą się, że religia sprzęgła się odrazu z teologią i rzeczami tego rodzaju, zapominają, że świat wszedł wówczas nie w jedną otchłań, ale w cały szereg szczelin i zakamarków. Problem sam w sobie był bardzo skomplikowany — nie sprowadzał się on do rzeczy tak prostej jak grzech. Był pełen tajemnic, niedocieczonych złudzeń, nieświadomych chorób umysłu, wielostronnych niebezpieczeństw. Gdyby wiara — jak chcą tego niektórzy moraliści — wyszła naprzeciw świata tylko z banałami o pokoju i prostocie, z pewnością nie wywarłaby żadnego wpływu na domy wariatów, ogniska wszelkiego zepsucia. Co uczyniła ona — pokrótce powiemy. Wiele rzeczy związanych z tym kluczem było bardzo skomplikowanych, a tylko jedna rzecz bardzo prosta: oto otwierał drzwi.

Istnieją w tym względzie pewne teorie, które dla skrótu i wygody można nazwać kłamstwem. Słyszeliście wszyscy twierdzenie, że chrześcijaństwo powstało w okresie barbarzyństwa. Autorzy tych poglądów uważają chrześcijaństwo za objaw upad-

ku społecznego, jak ja uważam Badaczy Pisma za symptom mentalnej degeneracji. Mogą oni sobie uważać chrześcijaństwo za przesąd, który ostatecznie zniszczy cywilizację, jak ja uważam Badaczy Pisma za przesąd, zdolny — jeśli potraktujemy go poważnie — zniszczyć wszelką cywilizację. Twierdzić jednak, że chrześcijanin z czwartego czy piątego wieku był barbarzyńcą, żyjącym w barbarzyńskim okresie, jest oczywistym nonsensem. Niestety, czy też na szczęście, chrześcijaństwo było produktem epoki cywilizowanej, a może nawet przecywilizowanej. Fakt ten pozostaje poza wszelką pochwałą czy też naganą. Powtarzałem już nieraz na tych kartach najważniejszą rzecz w sprawie religii chrześcijańskiej, a także całej pogańskiej cywilizacji: basen śródziemnomorski był po prostu jeziorem, do którego spłynęły różne kulty i kultury. Miasta, rozsiane kręgiem na jego brzegach stworzyły wreszcie jedną kosmopolityczną kulturę. Rzymskie Imperium stanowiło jej prawo i siłę zbrojną — ona sama jednak była bardzo wielostronna. Można jej zarzucić przesadność w tym sensie, że zawarła w sobie rozmaite przesądy — żadną miarą jednak nie można jej nazwać barbarzyńską.

Na tym podłożu kosmopolitycznej kultury powstało chrześcijaństwo i Kościół katolicki, — a wszystko dowodzi, że ukazał się on jako coś nowego i dziwnego. Ci, którzy usiłowali twierdzić, że Kościół rozwinął się z instytucji daleko bardziej łagodnej i pospolitej, zrozumieli, że w tym wypadku nie da się zastosować metody ewolucyjnej. Mówią nieraz, że Ebioniti lub Essenes byli tu nasieniem — ale ziarno jest niewidoczne, drzewo ukazuje się odrazu już duże, a drzewo w niczym nie przypomina nasienia. Jest to z pewnością drzewko Bożego Narodzenia, gdyż tkwi w nim czar moralnego piękna, jakie owiewa Stajenkę. Jednocześnie zaś drzewo to było tak tradycyjne jak siedmioramienny świecznik — miało jednak więcej świec niż na to pozwalał modlitewnik Edwarda Szóstego. Ciekawe, dlaczego ludzie przyjmujący tradycję Betlejemską odrzucają złoto i złocone ornamenty, skoro Trzej Królowie sami przynieśli złoto. — Dlaczego nie lubią kadzidła w kościele, skoro kadzidło przyniesiono nawet do stajni. Pomijam jednak te sprzeczności. Interesuje mnie tu fakt historyczny, coraz bardziej uznawany przez historię, że już w zaraniu swoich dziejów prawda ta objawiła się starożytnemu światu. Kościół ukazał się jako Kościół i zawarł w sobie wszystko, co dziś zawiera

i to wszystko, czego ludzie w Kościele nie lubią. Za chwilę powiemy o ile zbliżał się do współczesnych mu misteriów rytualnych, magicznych czy ascetycznych. Z pewnością nie przypominał w niczym czysto etycznych i idealistycznych kierunków naszej epoki. Miał doktrynę; miał dyscyplinę; miał sakramenty; miał stopnie wtajemniczenia; przyjmował ludzi i odrzucał ludzi; uznawał jeden dogmat mocą swej powagi, a na inny rzucał anatemę. Jeśli te wszystkie znaki mają być znakami Antychrysta, królestwo Antychrysta stąpiło na ziemię zaraz po Chrystusie.

Ci, którzy utrzymują, że chrześcijaństwo nie było Kościołem, a tylko ruchem idealistów, muszą teraz przesuwać wciąż wstecz datę jego przemiany w Kościół. Już za czasów św. Jana Ewangelisty biskup rzymski żąda dla siebie posłuchu, co krytyka traktuje jako pierwsze agresywne wystąpienie papiestwa. Przyjaciel apostołów pisze o nich jako o ludziach, których znał i powiada, że oni nauczyli go doktryny Sakramentu (a pan Wells może tylko mruknąć do siebie, że reakcja przeciwko krwawym rytuałom zaczęła się jakoś wcześniej, niżby się należało spodziewać). W swoim czasie przesuwano datę powstania Czwartej Ewangelii na coraz późniejsze lata, teraz zaś przesuwa się ją coraz bardziej wstecz, aż krytycy zdrętwieją na straszliwą możliwość, że Ewangelia ta jest właśnie tym, co sama o sobie mówi. Najwcześniejszą granicę dla wygaśnięcia prawdziwego chrześcijaństwa, terminus a quo, ustalił ostatnio pewien niemiecki profesor, na którego autorytet powołuje się Dziekan Inge. Ten uczony scholar powiada, że z okazji Zielonych Świątek założono despotyczny, dogmatyczny Kościół, całkowicie obcy prostym ideałom Jezusa z Nazaretu. Można to nazwać — zarówno w popularnym jak i naukowym sensie — pewną granicą. Cóż profesorowie tego rodzaju wiedzą o człowieku? Przypuśćmy, że chrześcijaństwo było czysto ludzkim ruchem... Niektórzy twierdzą, że chrześcijanie byli pacyfistami — nie wierzę w to ani przez chwilę, ale gotów jestem przyjąć to założenie ze względu na metodę dowodu. Tołstoj, czy jakiś inny apostoł pokoju między ludem, został zabity jako buntownik za propagandę przeciw powszechnej służbie wojskowej — a w miesiąc później jego zwolennicy spotykają się w salonie dla uczczenia jego pamięci. Nie ma innego powodu dla ich zebrania prócz tego wspólnego wspomnienia. Są to ludzie różnego pokroju i nie łączy ich nic, tylko największy

wypadek ich życia — tragedia mistrza powszechnego pokoju. Powtarzają wciąż jego słowa, rozważają jego problemy, starają się go naśladować. Pacyfiści spotykają się na swoje Zielone Świątki i nagle ogarnia ich ekstaza entuzjazmu i gwałtowny powiew natchnienia, w którym ustanawiają powszechny pobór wojskowy, zwiększenie podatków na flotę, uchwalają, że wszyscy mają iść na granicę uzbrojeni po zęby, a uchwały swoje kończą hymnami wojskowymi („Boys of the Bulldog Breed" i „Don't let them scrap the British Navy").

Jest to dobra paralela do teorii tych krytyków: że przejście od idei Chrystusa do katolicyzmu mogło się dokonać w saloniku na Zielone Świątki. Na pewno nikt przy zdrowych zmysłach nie zgodzi się, że entuzjaści, którzy gromadzą się z entuzjazmu dla ukochanego mistrza, mogą natychmiast uchwalać to wszystko, czego on nienawidził. Nie, jeśli „kościelny dogmatyczny system" jest tak dawny jak Zielone Świątki, jest on tak dawny jak Boże Narodzenie. Jeśli mamy się cofnąć aż do najdawniejszych chrześcijan, musimy się cofnąć aż do Chrystusa.

Zaczniemy teraz od dwóch negacji: nieprawdą jest, że wiara chrześcijańska pojawiła się w bardzo prostym okresie, t. zn. naiwnym i niekulturalnym. Nieprawdą jest również, że chrześcijaństwo było prostą rzeczą, t. zn. mętną, dziecinną albo czysto instynktowną. Może między chrześcijaństwem a pogańskim światem zachodziła ta tylko jedna odpowiedniość: nie tylko wysoka cywilizacja, lecz i nadzwyczajna złożoność. Były to dwa światy bardzo wielostronne: starożytność jednak można porównać do wielobocznego otworu, np. sześciokątnego, który potrzebuje także sześciobocznej zatyczki. A właśnie wieloboczność Kościoła pasowała do tego świata. Sześć wybrzeży śródziemnomorskiego basenu wyglądało poprzez morze, wyczekując czegoś, co zaspokoi wszystkie oczekiwania naraz. Kościół miał się stać właśnie rzymski i grecki, żydowski i afrykański i azjatycki. Według słów Apostoła Galatów — był naprawdę wszystkim dla wszystkich. Chrześcijaństwo było wtedy surowe i proste, a jednocześnie stało na przeciwnym biegunie wielkości barbarzyńskiego wieku. Z drugiej strony jednak łatwo udowodnić, że Wiara stanowiła końcową fazę zmierzchu cywilizacji, a nawet przerostu cywilizacji — że zabobonność świadczyła o śmierci Rzymu i to śmierci z nadmiaru kultury. Jest to stwierdzenie niezmiernej wagi: przypatrzmy mu się bliżej.

Podkreśliłem ogólnie paralelę między powstaniem ludzkości z natury i powstaniem chrześcijaństwa z historii. Zwróciłem uwagę, że w obu wypadkach przeszłość implikowała jakieś następstwo — nie wskazywała jednak w najmniejszym stopniu co miało nadejść. Z pewnych małp mógłby abstrakcyjny jakiś człowiek wyprowadzić jakieś inne antropoidy — nie mógłby jednak wydedukować człowieka, ani też w przybliżeniu nawet przewidzieć to, co człowiek będzie zdolny uczynić. Krótko mówiąc, mógłby ujrzeć Pithecantropusa wynurzającego się w przyszłości, prawdopodobnie w tak mętnych zarysach, jak my dziś widzimy go wynurzającego się z przeszłości. Jeśli ten abstrakcyjny umysł przewidział jego ukazanie się, przewidział też zapewne jego zniknięcie niemal bez śladu — tak nikłe pozostawił ślady. Przewidzieć Brakujące Ogniwo nie znaczy to przecież przewidzieć człowieka lub coś w tym rodzaju. Zwracam uwagę na to wyjaśnienie — gdyż jest to dokładna paralela do powstania Kościoła i odpowiedź na teorię, że Kościół ewoluował w sposób zupełnie naturalny z Cesarstwa rzymskiego w dobie upadku.

Właściwie człowiek mógł był przepowiedzieć, że upadek cesarstwa zrodzi coś podobnego do chrześcijaństwa. To znaczy coś podobnego, a równocześnie absolutnie różnego. Ktoś mógłby powiedzieć: „Pogoń za przyjemnością posunęła się tak daleko, że w reakcji powstanie pesymizm. Może przyjmie on formę ascetyzmu — ludzie będą się kaleczyć zamiast po prostu się powiesić". Albo też równie rozsądnie mógł ktoś powiedzieć: „zmęczeni naszymi bogami rzymskimi i greckimi zatęsknimy za jakimiś wschodnimi misteriami, może wejdą w modę Persowie albo Hindusi". A może nawet jakiś światowiec był tak przenikliwy, że posunął się do stwierdzenia: „Potężni ludzie zbierają sobie różne kaprysy — pewnego dnia dwór je przyjmie i uzna za oficjalną religię". Albo też jakiś ponury prorok: „Świat upada — ciemne, barbarzyńskie przesądy znów powrócą, wszystko jedno jakie. Będą to przesądy przelotne i bezkształtne jak nocne majaczenia".

Pointa polega na tym, że wszystkie te przepowiednie się spełniły — jednak nie Kościół je spełnił. Kościół umknął od nich, pomieszał je — i wyrósł w chwale ponad nimi. Zgodnie z przewidywaniem hedonizm wywołał rzeczywiście reakcję w postaci ascetyzmu. Powstał wówczas kierunek zwany manicheizmem — a Kościół był zawsze jego śmiertelnym wrogiem.

Ukazał się, jak można było przewidzieć na tym zakręcie historii — zniknął też, co było równie naturalne. Czysto pesymistyczna reakcja pojawiła się z manicheizmem i przeminęła z manicheizmem. Kościół jednak nie ukazał się wraz z tą reakcją ani też razem z nią nie zniknął. — Związany jest jednak raczej z jej pojawieniem się niż z jej upadkiem. A także — jak można było przewidzieć — wzrost sceptycyzmu wprowadził w modę wschodnie kulty: z serca Persji przybył do Palestyny Mitra ze swoimi misteriami krwi byka. Naturalnie wszystko zdawało się zapowiadać, że taka wschodnia moda może się pojawić — nic jednak nie zapowiadało, że może przetrwać. Oczywiście taki wschodni kaprys pasował doskonale do 4 czy 5 stulecia. Jakże jednak wytłumaczyć, że istnieje jeszcze w 20 wieku i wciąż wzrasta w siłę?

Krótko mówiąc, kulty na kształt mitraizmu były wówczas zupełnie zrozumiałe — nie tłumaczy to jednak naszych najnowszych doświadczeń. Gdybyśmy wciąż wyznawali kult Mitry ze względu na mitraistyczne okrycia głowy albo tym podobne perskie akcesoria, za którymi szalano w czasach Domicjana, uchodzilibyśmy za wariatów.

Podobnie z teorią, że chrześcijaństwo ostało się dzięki poparciu oficjalnej władzy. Oczywiście kaprys, forytowany przez Cesarstwo Rzymskie, mógł istnieć w tym państwie, ale musiał też zginąć razem z cesarstwem rzymskim. Nie tłumaczy to jednak w żadnym stopniu zjawiska, które oparło się upadkowi — które wciąż rosło w siłę, gdy wszystko wokół chyliło się ku upadkowi — które i teraz jeszcze kroczy naprzód z niezwalczoną mocą, gdy inne byty dobiegły kresu i wszelka inna kultura rozpada się w gruzy.

A teraz ciekawa uwaga: Wczesnemu Chrześcijaństwu zarzuca się zwalczanie herezyj, a one same świadczą o niesłuszności tego zarzutu. Jeśli coś zasługuje na naganę, to właśnie te herezje, które Kościół zwalcza. Jeśli coś było przesądem, Kościół sam ten przesąd potępił. Jeśli była w tym reakcja, powrót do barbarzyństwa, Kościół sam się temu oparł. Jeśli coś pojawiło się jako kaprys kapryśnego Cesarstwa, co zasługiwało na zgubę i zginęło, to na pewno sam Kościół to zabił. Zarzucają Kościołowi właśnie to, co prześladował w herezjach. Komentarze historyków i uczonych krytyków wyjaśniają dokładnie dlaczego pojawił się arianizm, gnostycyzm, nestorianizm — a także dlaczego każdy z nich zginął. Nie tłu-

maczą jednak wcale dlaczego pojawił się Kościół i czemu oparł się śmierci. Przede wszystkim jednak nie tłumaczą wcale czemu Kościół wydał wojnę wszelkim błędom, które — jak twierdzą — były także jego udziałem.

Weźmy kilka przykładów, dotyczących samej zasady: zasady, że cokolwiek było tylko zabobonem konającego cesarstwa, zginęło wraz z konającym cesarstwem. — A z pewnością zabobon ten nie był identyczny z siłą, która go zniweczyła. Dla dowodu przytoczę kilka najbardziej rozpowszechnionych teorii o powstaniu Chrześcijaństwa, jakie lansują współcześni krytycy Chrześcijaństwa: Oto jedna z najpopularniejszych: „Chrześcijaństwo było przede wszystkim ruchem ascetycznym, ucieczką na pustynię, do klasztoru, wyrzeczeniem się życia i szczęścia — było ponurą, nieludzką reakcją przeciw samej naturze, nienawiścią ciała, wstrętem do całego materialnego świata, rodzajem powszechnego samobójstwa zmysłów, a nawet indywidualności człowieka. Pochodzi ono z wschodniego fanatyzmu — fanatyzmu fakirów — a w końcu oparło się na wschodnim pesymiźmie, który samo istnienie odczuwą jako zło".

Zadziwiająca rzecz: wszystko to jest zupełnie prawdziwe, — prawdziwe w każdym szczególe, wyjąwszy fakt, że przypisano to niewłaściwej osobie. Nie jest to prawda o ile chodzi o Kościół — natomiast jest absolutnie słuszne w odniesieniu do herezyj, potępionych przez Kościół. To jakbyśmy pisali bardzo szczegółową historię błędów, jakie popełnili ministrowie Jerzego III z maleńką niedokładnością, że opowiedzielibyśmy to wszystko o Jerzym Waszyngtonie. Wczesne Chrześcijaństwo było rzeczywiście ascetyczne w oparciu jednak o całkiem inną filozofię niż filozofia walki z życiem i naturą — o ile taka walka gdziekolwiek istnieje i o ile krytycy wiedzą, gdzie jej szukać.

Naprawdę było tak: skoro Wiara wynurzyła się na powierzchnię świata, dostała się w rój mistycznych i metafizycznych sekt, głównie ze Wschodu rodem, jak samotna złota pszczoła schwytana przez rój os. Przeciętny człowiek nie dostrzeże żadnej różnicy, usłyszy tylko ogólne brzęczenie. W istocie nie było tam wielkiej różnicy, prócz tej, jaka zachodzi między wpuszczeniem a otrzymaniem żądła. W tym wirze złotawego pyłu tylko jeden złoty znak miał moc pójść naprzód i zbudować ule dla całej ludzkości — dać światu miód i wosk

albo według pięknego powiedzenia „dwie najszlachetniejsze rzeczy, to jest słodycz i światło".

Wszystkie osy pomarły tej zimy — i niewielu wie o ich istnieniu: historia pierwszej fazy naszej religii jest dla nas stracona. Albo — zmieńmy metaforę — skoro ruch ten przebił tamę między Wschodem a Zachodem i przyniósł do Europy bardziej mistyczną myśl, przyniósł też ze sobą cały potop innych mistycznych idei, prócz swej własnej, a przeważnie były to teorie ascetyczne i pesymistyczne. Zalały one i zagłuszyły czysto chrześcijański pierwiastek. Pochodziły z mglistej krainy na pograniczu wschodniej filozofii i wschodniej mitologii, a z wariackimi filozofami łączył je dziwaczny pomysł rysowania wszechświata w kształcie map i drzew genealogicznych. Niektóre z nich przypisano tajemniczemu Manesowi i nazwano manicheizmem — inne noszą miano gnostycyzmu: są to kulty niesłychanie złożone, ale ich wspólne jądro stanowi pesymizm — niemal wszystkie uważają stworzenie świata za dzieło złego ducha. Wiele z nich otacza atmosfera Azji, właściwa buddyzmowi: teoria, że życie to skażenie czystości istnienia. Inne znów głoszą, że czysto spirytualny porządek świata zmącił ordynarny kawał: stworzenie takich zabawek jak słońce i gwiazdy i księżyc. Ciemny wypływ z morza metafizyki runął z serca Azji i przerwał tamy równocześnie z wiarą Jezusa Chrystusa. Te dwa prądy nie były jednak tym samym i płynęły jak oliwa po wodzie. Wiara nasza pozostała cudem: to rzeka i dziś jeszcze płynąca poprzez morze. Cud ten zresztą miał praktyczną wartość: gdy całe morze było słone i gorzkie od posmaku śmierci, z tego jednego strumienia człowiek mógł czerpać i pić.

Czystości tego strumienia strzegł dogmatyzm i wyłączność, a nic innego nie mogłoby jej ochronić. Gdyby Kościół nie wyparł się manichejczyków, mógłby sam stać się manichejski. Gdyby nie wyrzekł się gnostyków, mógłby się stać gnostycki. Ponieważ jednak wyrzekł się ich, dowiódł, że nie jest ani gnostycki ani manichejski. Dowiódł w każdym razie, że coś w nim było obce manicheizmowi i gnostykom, dzięki czemu zostali potępieni — czyż nie była to dobra nowina o zbiegach z Betlejem i fanfara Zmartwychwstania? Wczesny Kościół był ascetyczny, nie był jednak pesymistyczny, czego dowiódł, potępiając pesymistów. Kościół głosił, że człowiek jest grzeszny, nie głosił jednak, że życie jest złem — i potępił tych, którzy

tak twierdzili. Anatema na wczesnych heretyków spotyka się dziś z zarzutem małoduszności. — W istocie jednak to dowód braterstwa i wielkoduszności Kościoła. Pierwsi katolicy podkreślili w ten sposób, że nie uważają człowieka za istotę całkiem złą: że nie sądzą, aby życie miało być nieuleczalną nędzą: że nie poczytują małżeństwa za grzech, a rodzenia za tragedię. Praktykowali ascezę, ponieważ tylko asceza mogła zmyć grzechy świata — jednak wśród gromów anatemy stwierdzili na zawsze, że asceza ich nie kieruje się przeciw człowiekowi, ani też przeciw naturze — że pragną oczyścić świat, ale nie zburzyć. A to stało się jasne tylko dzięki potępieniu — wśród tego ogólnego chaosu, który i dziś jeszcze miesza pierwszych chrześcijan z ich śmiertelnymi wrogami. Tylko dogmat mógł się przeciwstawić temu porywowi wyobraźni, z jakim pesymiści zaczęli walkę przeciw naturze — z ich Eonami, Demiurgiem, z ich dziwnym słowem (Logos) i ponurą Mądrością (Sophia). Gdyby Kościół nie oparł się na teologii, byłby jeszcze dalej odrzucony od rozsądku i racjonalizmu, byłby zmielony przez szaleńczą mitologię mistyków, a przede wszystkim dalszy od życia i miłości życia. Powstałaby odwrócona mitologia, sprzeczna we wszystkim z pogaństwem: mitologia, w której Pluton byłby ponad Jowiszem, a Hades zawieszony w górze wysoko ponad Olimpem. — W której Brahma i wszystko, co jest oddechem życia, leżałoby u stóp Sziwy, błyskającego okiem śmierci.

Dzięki temu, że Kościół pełen był ekstatycznego entuzjazmu dla wyrzeczenia i dziewictwa, rozróżnienie to staje się nie mniej, a bardziej uderzające. Niezmiernego znaczenia nabiera też miejsce, gdzie dogmat zarysował granicę. Człowiek mógł pełzać na czworakach jak zwierzę dla umartwienia. Mógł stać dniem i nocą na szczycie kolumny i odbierać cześć jako asceta. Nie mógł jednak powiedzieć, że świat jest pomyłką, a małżeństwo stanem grzechu, gdyż stawał się heretykiem. Cóż odłączyło Kościół od wschodniej ascezy zwięzłą definicją i dumną odmową, jeśli nie jego własna indywidualność i to indywidualność tak zupełnie różna? Jeśli katolików mieszano z gnostykami, to naprawdę nie ich wina. Przedziwne, że ci sami krytycy potępiają katolików za prześladowanie heretyków i za sympatię do herezji.

Kościół nie był ruchem manichejskim, gdyż w ogóle nie był ruchem. Nie był też ruchem ascetycznym, ponieważ nie był ruchem w ogóle. Z większą słusznością można go nazwać

poskromicielem niż propagatorem ascezy. Kościół miał własną teorię ascezy, własny typ ascezy, a w owej chwili wystąpił przede wszystkim łagodząc inne teorie i typy. Przykładu dostarczają tu też dzieje św. Augustyna. Dopóki był on człowiekiem światowym, płynącym z prądem czasu, był też manichejczykiem. Panowała wówczas moda na manicheizm. Gdy stał się jednak katolikiem, zwalczył i zgniótł — właśnie manichejczyków. Ściśle katolicką drogą ewolucji przestał być pesymistą, aby zostać ascetą. Jeśli zaś chodzi o pesymistyczną koncepcję ascezy, wolno powiedzieć, że przestał być ascetą, aby stać się świętym. Walkę przeciwko życiu, negację natury — to wszystko znalazł w pogańskim świecie poza Kościołem i tego właśnie się wyrzekł, wchodząc do Kościoła. Jeśli mimo wszystko św. Augustyn jest smutniejszą postacią niż św. Franciszek lub św. Teresa, fakt ten jeszcze bardziej podkreśla dylemat. W zetknięciu z najbardziej ponurym katolikiem możemy jeszcze zapytać: „Czemu katolicyzm walczył z manichejczykami, jeśli sam był manichejski?"

Weźmy teraz inną racjonalistyczną teorię powstania chrześcijaństwa. Często możemy usłyszeć: „Chrześcijaństwo właściwie wcale nie powstało t. zn. nie powstało od dołu — zostało narzucone z góry. Jest to przykład na siłę egzekutywy, zwłaszcza w despotycznych państwach. Cesarstwo było to naprawdę cesarstwo — rządził nim wszechwładnie cesarz. Zdarzyło się, że jeden z cesarzy przyjął chrześcijaństwo. Mógł równie dobrze stać się wyznawcą Mitry, prozelitą żydowskim lub czcicielem ognia — w dobie schyłku cesarstwa nieraz wybitne jednostki skłaniały się ku ekscentrycznym kultom wschodnim. Skoro zaś cesarz przyjął chrześcijaństwo, zaczęło być oficjalną religią cesarstwa rzymskiego, a wówczas stało się tak silne, tak powszechne i tak niezwyciężone jak cesarstwo rzymskie. Potem zaś pozostało w świecie jako zabytek cesarstwa rzymskiego, jako upiór Cezara błądzący po Rzymie. „To bardzo pospolity chwyt u krytyków Kościoła: twierdzenie, że państwo stworzyło Kościół. I tu znów dla odparcia tego poglądu możemy odwołać się do heretyków.

Można by po prostu wymyślić całe wielkie dzieje arianizmu, aby tę teorię odrazu wysadzić w powietrze. Jest to zresztą historia niezmiernie interesująca i często cytowana przy tej okazji. Pointa jej polega na tym, że arianizm zginął właśnie dlatego, że był tylko oficjalną religią, a zgubiła go

prawdziwa religia. Ariusz propagował wersję chrześcijaństwa, która zbliżała się do tego, co nazywamy unitarianizmem, choć nie było to dokładnie to samo, ponieważ Ariusz wyznaczył Chrystusowi pośrednie miejsce między naturą boską a ludzką. Wielu ludziom wydało się to bardzo rozsądne i mniej fanatyczne, wśród nich wielu przedstawicielom najwyższej klasy, którzy przeżywali reakcję po pierwszym romantyźmie nawrócenia. Arianie zbliżali się do umiarkowanych modernistów. Zdawało się, że po pierwszych utarczkach arianizm jest ostateczną formą zracjonalizowanej religii, w której ludzkość i cywilizacja może teraz osiąść na stałe. Sam Divus Caesar przyjął arianizm i uczynił go oficjalnym wyznaniem — arianizm zyskał też silne poparcie ze strony dowódców i władców nowych barbarzyńskich potęg na Północy, przed którymi przyszłość stała otworem. Podobnie jak współczesny człowiek może dojść poprzez unitarianizm do zupełnego agnostycyzmu, tak samo i największy z ariańskich cesarzy wyrzekł się najmniejszej pretensji do chrześcijaństwa. — Porzucił on nawet Ariusza i wrócił do Apollina. Był to cesarz nad cesarzami: żołnierz, uczony, człowiek wielkich ambicji i ideałów, król-filozof. Oczekiwał, że na jego skinienie słońce po raz drugi ukaże się na niebie. Wyrocznie rozszczebiotały się jak ptaki przed świtem; pogaństwo było znowu sobą; bogowie powrócili. Zdawało się, że nadszedł kres dziwnego interludium, jakim był obcy przesąd. I rzeczywiście nadszedł kres wszystkiego, co było tylko interludium i tylko przesądem. Kres wszystkiego, co było tylko kaprysem cesarza i snobizmem pokolenia. Cokolwiek zaczęło się dopiero z Konstantynem, zginęło z Julianem.

Nie wszystko jednak skończyło się wówczas. W owej godzinie dziejów wyrósł ponad demokratyczny zgiełk soborów kościelnych i wystąpił zuchwale przeciwko światu św. Atanazy. Zatrzymamy się teraz u punktu wyjścia, gdyż jest to niezmiernie ważne dla historii religii, a współczesny świat wcale tego nie rozumie. Oświecone i liberalne warstwy mają zwyczaj przytaczać jako straszliwy przykład jałowego dogmatu i bezmyślnego sporu sekciarskiego problem Atanazego o współodwiecznym istnieniu Syna Bożego. Z drugiej strony ci sami liberałowie ukazują nam jako czyste i nieskażone doktrynalną dysputą chrześcijaństwo to jedno zdanie: „Bóg jest Miłość". A przecież oba sądy są niemal identyczne, w każdym razie jeden jest nonsensem bez drugiego. Suchy dogmat staje się

logiczną formą dla utrwalenia pięknego uczucia. Jeśli Chrystus jest Istotą bez początku, istniejącą przed wszystkimi rzeczami, czyż mógł On kochać, skoro nie było jeszcze nic do kochania? Jeśli trwa On samotny poprzez tę niepojętą wieczność, pocóż mówić, że jest On miłością? Jedynym wyjaśnieniem tej tajemnicy jest mistyczna koncepcja, że w Jego naturze było coś podobnego do samowyrażania się — coś, co rodzi i jednocześnie spogląda na to, co zrodziło.

Bez takiej jakiejś idei mija się z logiką komplikowanie ostatecznej istoty bóstwa pojęciem miłości. Jeśli współcześni ludzie pragną rzeczywiście religii miłości, muszą jej szukać w Symbolu Atanazego. Zaiste fanfara prawdziwego chrześcijaństwa, głos miłosierdzia i prostoty stajenki Betlejemskiej nigdy i nigdzie nie brzmi tak czysto i tak przejmująco jak w wyzwaniu, które rzuca Atanazy zimnemu kompromisowi arian. To on właśnie walczył o Boga Miłości przeciw Bogu — bezbarwnemu, dalekiemu władcy świata — przeciwko Bogu stoików i agnostyków. To on właśnie walczył o Święte Dzieciątko przeciwko szaremu bóstwu faryzeuszów i saduceuszów. Walczył o równowagę między piękną współzależnością a zbliżeniem, jakie jest w Trójcy Przenajświętszej, która pociąga nasze serca ku Trójcy Św. Rodziny. Dogmat Atanazego — nie chciejmy tego źle zrozumieć — przemienia nawet Boga w Świętą Rodzinę.

Fakt, że ten czysto chrześcijański dogmat po raz wtóry zbuntował się przeciwko cesarstwu i po raz wtóry podłożył silne fundamenty pod Kościół wbrew Cesarstwu — fakt ten dowodzi, że w świecie działała jakaś pozytywna potęga, różna od oficjalnej wiary, przyjętej przez Cesarstwo. Ta potęga ostatecznie rozbiła oficjalne wyznanie, przyjęte przez Cesarstwo i poszła swoją własną drogą i idzie nią dotąd. Na wielu przykładach powtarza się dokładnie ta sama historia, którą widzieliśmy w wypadku manichejczyków i arian. W kilka wieków później Kościół musiał znów podtrzymywać dogmat o Trójcy, który jest po prostu logiczną stroną miłości, przeciw pojawieniu się pojedynczego, uproszczonego bóstwa w Islamie. Niektórzy po dziś dzień nie mogą pojąć o co walczyli krzyżowcy — inni znów mówią o chrześcijaństwie jako o pewnej formie hebraizmu w dobie upadku helenizmu. Ludzi tych dziwi z pewnością niezmiernie wojna między Krzyżem a Półksiężycem. Gdyby chrześcijaństwo było tylko prostszą moral-

nością, która usunęła politeizm, nie ma powodu, dla którego miało by się samo ostać Islamowi. W rzeczywistości Islam sam był barbarzyńską reakcją przeciw tak bardzo złożonej istocie ludzkiej, jaką jest człowiek-chrześcijanin — przeciwko równowadze w bóstwie, przeciw równowadze w rodzinie, która czyni wiarę zdrowiem, a zdrowie — duszą kultury. Dlatego to od pierwszej chwili Kościół utrzymywał swoje stanowisko i swój punkt widzenia z dala od przelotnych zdarzeń i chaosu swego wieku. Dlatego też uderzał bezstronnie na prawo i lewo, w pesymizm manichejski i optymizm pelagiański. Kościół nie był ruchem manichejskim, ponieważ nie był w ogóle ruchem. Nie był oficjalnie uznanym kaprysem, ponieważ w ogóle nie był kaprysem. Mógł istnieć równocześnie z różnymi kierunkami i kaprysami, mógł kontrolować je i przeżyć.

I tak wielcy herezjarchowie mogliby wstać z grobu ku zawstydzeniu swoich dzisiejszych kolegów. Ich wielkie świadectwo pozwala nam obalić każde twierdzenie współczesnych krytyków. Współczesny krytyk powie sobie lekko, że chrześcijaństwo było reakcją ascezy i przeciwnego naturze spirytualizmu, tańcem fakirów, wściekłych na życie i miłość. Ale wielki mistyk Manes odpowie im ze swego tajemniczego tronu wołając: „Chrześcijanie, ci nie mają prawa do tytułu spirytualistów: nie mają prawa do nazwy ascetów — oni, którzy paktowali z przeklętym życiem i z brudem rodziny. Przez nich ziemia pełna jest owoców i zboża i zbrukana ludnością. Nigdy nie skierowali się przeciw naturze, bo by moje dzieci rozgłosiły to w triumfie; — ale ci szaleńcy odnowili świat, podczas gdy ja byłbym skończył z nim jednym skinieniem".

Inny znów krytyk napisze, że Kościół był tylko cieniem Cesarstwa, przypadkowym kaprysem cesarza, a dziś trwa w Europie tylko jako upiór potęgi Romy. A wtedy Ariusz odpowie z głębi zapomnienia: „Nie, zaiste nie, gdyż wówczas świat by poszedł za moją rozsądną religią. A nauka moja upadła jeszcze zanim pojawili się demagodzy i wrogowie cesarza. Wyznawca mój nosił purpurowy płaszcz i moją była chwała orłów cesarskich. Nie z braku tych rzeczy przegrałem". — Trzeci krytyk będzie utrzymywał, że wiara zapanowała tylko ze strachu przed piekłem — jak mara urojonego wyrzutu — gdyż człowiek próbował wszystkiego, aby uciec przed okropną pomstą — a takie tłumaczenie zadowoli ludzi, którym doktryna katolicka wydaje się okropna. Wtedy jednak

podniesie się straszliwy głos Tertuliana: „A dlaczegoż ja zostałem odrzucony? Dlaczego miękkie serca i głowy wystąpiły przeciwko mnie, gdy ogłosiłem zgubę wszystkich grzeszników? Jakaż to siła stanęła mi na drodze gdy zagroziłem piekłem wszystkim odstępcom? Gdyż nikt nie poszedł tak daleko jak ja tą twardą drogą — i moim było Credo quia Impossibile".

A czwarta teoria głosi, że w całej tej sprawie było coś semickiego — że była to nowa inwazja wędrownego ducha nomadów, który obalił wygodne pogaństwo, jego miasta i domowe bóstwa — tak że zazdrosna monoteistyczna rasa mogła potem narzucić swego zazdrosnego Boga. Wtedy jednak wśród huraganu, czerwonego huraganu pustyni odpowie Mahomet: „Któż lepiej służył zazdrosnemu Bogu niż ja i kto Go uczynił bardziej samotnym na niebiosach? Któż kiedy bardziej czcił Mojżesza i Abrahama i odniósł więcej zwycięstw nad bałwanami pogańskimi? Jakaż jednak żywa moc odepchnęła mnie z powrotem — czyjże fanatyzm zdołał odrzucić mnie z Sycylii i ze skały hiszpańskiej wyrwać moje głębokie korzenie? Jakaż wiara poruszała tych ludzi ze wszystkich warstw społecznych i krajów, którzy spieszyli tłumnie, aby mnie unicestwić z okrzykiem: „Bóg tak chce" — a ten właśnie okrzyk miotał wielki Godfryd jak z katapulty ponad murami Jerozolimy — i cóż za moc rzuciła wielkiego Sobieskiego jak piorun do bram Wiednia? W religii, która tak zmierzyła się z moją, było coś więcej niż sobie wyobrażacie".

Teoria, która głosi, że religia jest fanatyzmem, skazana jest na wieczną sprzeczność. W jej rozumieniu fanatyzm to znaczy walka o nic i przeciw wszystkiemu. Kościół jest ascetyczny i w walce z ascetami. Rzymski i w buncie przeciw Rzymowi, monoteistyczny i wściekle zwalczający monoteizm — surowy w potępianiu surowości — zagadka, której nie można wyjaśnić nawet jako szaleństwo: Jakimże rodzajem szaleństwa może być religia, która wydaje się rozsądna milionom wykształconych europejczyków poprzez wszystkie przewroty szesnastu stuleci? Przez tak długi czas ludzie nie mogą się bawić zagadką, paradoksem albo po prostu głupstwem. Nie znajduję innego tłumaczenia tylko to jedno: religia nie może być szaleństwem, ale prawdą — jeśli zaś jest fanatyczna, walczy o prawdę przeciwko wszelkim szaleństwom. Nie umiem inaczej wytłumaczyć zjawiska, które jest od początku tak oderwane i tak bliskie, potępia rzeczy tak na pozór do siebie

podobne, odrzuca pomoc potęg, pozornie tak koniecznych dla swego istnienia, dzieli w swoim ludzkim przekroju wszystkie namiętności swej epoki, zawsze jednak w ostatniej chwili wyrasta ponad nie, które mówi zawsze rzeczy nieoczekiwane i nigdy już nie cofa wypowiedzianych słów — znajduję na to tylko jedno tłumaczenie: jak Pallas z czoła Jowisza Kościół powstał z myśli Bożej — dojrzały, potężny i zbrojny na sąd i walkę.

G. K. Chesterton.

(Tłum. Irena Sławińska).

JERZY ZAWIEYSKI.

MĄŻ DOSKONAŁY.

OBRAZ PIĄTY.

Wzgórza biblijnej krainy Uz. Miejsce święte na wzniesieniu, to samo, co na początku, gdzie Hiob rozmawiał z Panem i składał ofiary. Jest noc. Księżyc, Srebrzyście i jasno. Elohim u podnóża góry pilnie wypatruje kogoś w dole. Po chwili wchodzi Hiob, — w łachmanach, stary, — bez worka pokutnego na głowie,

ELOHIM Dawno cię tu nie było. Czy nie poznajesz tego miejsca? Na tym wzgórzu rozmawiałeś z Panem i składałeś ofiary. Ołtarz porósł mchem, Hiobie.

HIOB Nie niosę nic na ofiarę. Nic nie mam. Nie będzie dymu, który tak mile łechtał nozdrza Pana. Nie jestem pewien, czy tutaj chciałem przyjść? Szedłem drogą bardzo długo, opuściłem ruiny, gdy był dzień.

ELOHIM To prawda, że szedłeś tu bardzo długo. Kto wie, czy nie od samego początku, gdy tamto się stało? Tego wieczoru, gdy ze wszystkich stron na ciebie wołano, byłeś także tutaj. Z daleka patrzyłem na dym ofiarny, który prostym słupem szedł w gwiaździste niebo. Zdaje się że dłużej, niż zwykle, rozmawiałeś z Panem, — i dłużej, niż zwykle drżał w powietrzu śpiew Jego aniołów. To była piękna noc, niezapomniana.

HIOB Niezapomniana.

ELOHIM Czy nie pamiętasz pieśni Jego aniołów?

HIOB Nic nie pamiętam. Nic nie pamiętam! — Pamiętam Kaleba. „Czy kocha nas Pan?" „Kocha, ponieważ jest Ojcem". „Czy ojciec Hiob nie kocha dziecka, Kaleba?" — Nie wiem, dlaczego tu przyszedłem? Nie niosę nic na ofiarę. Nic nie mam.

ELOHIM Nie potrzebna Panu ofiara z jagnięcia. Potrzebne, Hiobie, jest to, abyś tu był. Długa była droga do tego miejsca. Kocha nas Pan, ponieważ jest Ojcem i Stworzycielem. Mieć Stworzyciela, — to znaczy, Hiobie, nie móc nic postanawiać samemu, — nie móc wybierać dnia urodzenia, ani dnia śmierci. Być i nie być, aż do odwołania, które jest Jego wolą. Jest w tym dużo smutku, gdy się nie ufa, i dużo radości, gdy się ufa.

HIOB Nie jestem tylko gliną, lub pyłem, — czymś, co jest martwe i nierozumne. Stworzył mnie, więc żyję, więc pragnę pojmować. Nie wiem, coby z Nim było, gdybym nie istniał? Czy wiedziałby o Nim kamień, wiatr? drzewo? Jego istnienie zależy ode mnie. Jest, lub Go nie ma! Chcesz wiedzieć dlaczego przyszedłem?

ELOHIM Chcę wiedzieć.

HIOB Przyszedłem... nie, to moja tajemnica. On wie i ja wiem.

ELOHIM To doprawdy wielka tajemnica, bo Pan mówi w nas o sobie: „jestem". Nie usunie go żadne złe słowo „nie ma", które co najwyżej może być rozpaczą bezradności.

HIOB Ale to ja przeżywam rozpacz i cierpię. To ja tylko jestem sam i szukam. Nic nie mam i wiem, że nic być nie może. Szukam martwych ciał moich dzieci, — szukam Kaleba. Cóż to się stało z dziełem Stworzyciela?

ELOHIM Odwołał je Pan i pozostawił Ciebie. Kocha Cię Pan, Hiobie.

HIOB Czy dlatego, że mnie pozostawił?

ELOHIM Jest to zapewne największa Jego tajemnica. Wszystko, Hiobie, wyraża się w rozpiętości przeciwieństwa:

skończone i nieskończone. Jedno bez drugiego nie może istnieć — i dlatego ty także przyszedłeś tutaj, gdyż przywiodło cię pragnienie nieskończoności. Ciasne są granice Twojego świata i płytkie są głębie Twojej pamięci.

HIOB Cóż z tego? Nie wiem, czy nieskończone jest Nim? — czy też nazywa się inaczej? Jeśli to nawet prawda co mówisz, — to nieskończoność wyrasta ze mnie — i mieszka we mnie. To ja jestem źródłem i progiem nieskończoności.

ELOHIM Najważniejsze jednak jest to, że tu przyszedłeś. Spójrz, jak tu inaczej, niż w innych stronach ziemi Uz! Ogień boży nie spalił wszystkiego na popiół. To dziwne — przypatrz się Hiobie, roślinom, — zdaje się, że wypuściły nowe pędy i zaczynają żyć. Zapach tego miejsca pozostał taki sam, jak dawniej. Pachnie tu słodyczą. Dobrze tu, Hiobie! Noc kryje w sobie całą tajemnicę dnia, — a księżyc... Księżyc jest inny, niż tamten, którego bał się Kaleb. Ten jest czysty i spokojnie odbywa swoją wysoką drogę...

(z daleka słychać wołanie. „Hiobie! Hiobie!")
(To woła Ruth)

RUTH Ciężko mi wejść na górę. Ach, znalazłam cię nareszcie, Hiobie. Jak tu dziwnie. Inaczej, niż tam w dole. Czy to jest twoje dawniejsze „święte wzgórze"? Ach, tak. Poznaję, — byłam tu kiedyś, gdy Kaleb był mały. Więc tu przyszedłeś? Tutaj?? Nie rozumiem. Jak to być może? Przecież wszystko stracone, On zabrał i zniszczył. Zostały tylko ruiny. Nawet ziemia spalona. Nic nie ma, Hiobie, sam mówiłeś, że On jest źródłem twojego zła, sam powtarzałeś „nie ma! nie ma!" Po co tu przyszedłeś? Może prosić? błagać? — może złorzeczyć? Cała pusta ziemia Uz jest pełna Twoich złorzeczeń. A może, Hiobie, przyszedłeś zwalić ten ołtarz? Zawsze było mi żal każdej ofiary, każdego jagnię-

cia. Ale wtedy nie mogłam ci zabronić, — zresztą bałam się Niewidzialnego. Po coś tu przyszedł?

HIOB Dobre jest to miejsce — i mało tu zniszczeń. Nie mogę ciągle siedzieć w ruinach i popiele. Spójrz, jaka noc. Wygląda tak, jakby tu wszystko było ze srebra. Dawno nie było tak w ziemi Uz.

RUTH Nie zwiedziesz mnie, Hiobie. Ten sam księżyc i ta sama noc jest tam w ruinach. Kamienie i popioły lśnią migotliwie i układają się w dziwne obrazy. Ta sama cisza i te same gwiazdy są tam. Przyszedłeś do Niego!!

ELOHIM Nic nie rozumiesz, niewiasto. To wielka tajemnica ich obu: Niewidzialnego i Hioba.

RUTH Naturalnie — najłatwiej powiedzieć „tajemnica". Tym słowem zamyka się każde wątpienie i podwyższa się każdą niedorzeczność! Tego rzeczywiście nie rozumiem. Nie chcę żadnej tajemnicy, bo ona czyni ze mnie tylko ślepe narzędzie! Czy jesteś narzędziem, Hiobie? Często mnie zastanawiało, co może się stać z człowiekiem takim, jak ty, który tyle myśli, siedząc na ruinach, i który tak cierpi? Nie wiedziałam, że myślisz tylko o Nim! Widocznie zapomniałeś o naszych synach i córkach, — no i naturalnie zapomniałeś o mnie... On jest dla Ciebie ponad wszystkim, ten... ten Nikt!

HIOB O niczym nie zapomniałem. Niepotrzebnie rozdrapujesz mi rany, które i tak ociekają krwią. Wystarczy spojrzeć na mnie, aby widzieć. Pamiętam, Ruth, nasze dzieci. Czy chcesz, żebym płakał? Nie mogę. Rozmawiam z nimi ciągle w ruinach naszego domu. Co wieczór krążę wśród nich aby, jak zwykle, powiedzieć im: „Śpijcie dobrze". Z Kalebem jest najtrudniej, bo ma najwięcej wątpliwości. Kaleb zawsze rozmawiał ze mną nocami i długo nie mógł zasnąć. Lubił księżyc. Czego chcesz ode mnie?? Abym zamienił się w jęk? Abym ciągle kołysał dzieci, lub obejmował czule Kaleba? Zdaje się, że do dna wyśpiewałem

im całą moją historię! Jeśli to prawda, że są, choć ciała ich pomarły — wiedzą wszystko. Kaleb tylko nie może się pogodzić z osnową faktów. „Jak to jest Ojcze, czy zdołasz mi powiedzieć?..“ „Bo nic nie rozumiem — i pod „drzewem mądrości“ śmiali się pasterze z twojego Kaleba...“ Cóż mogę mu odpowiedzieć? Ja sam już teraz nic nie rozumiem. Może naprawdę jestem tylko narzędziem? — Narzędziem w ręku tajemnicy. Moja dobra Ruth, moja dobra Ruth, — czego chcesz ode mnie?

RUTH Czy naprawdę jestem dobra? Powiedziałeś to miękko, ale ze smutkiem. Dziękuję ci, Hiobie. Nie wiem, czego od ciebie chcę? Może chciałam tego jednego słowa, które zostało powiedziane? Nigdy nie obchodziło cię prawdziwe życie. Zdaje się, że nie wiedziałeś, jak ciężko musiałam pracować, nim dzieci dorosły i nim doszliśmy do bogactwa. Dużo tu było roboty, od świtu do zmierzchu. Nie miałam nigdy czasu, aby obchodzić, jak ty, łóżka dzieci — i życzyć im dobrej nocy. Byłam już wtedy zawsze bardzo senna. To ja stawiałam budynki i kłóciłam się z cudzoziemskimi handlarzami o ceny! Ty, co najwyżej, rozprawiałeś z nimi o Niewidzialnym i wyjaśniałeś różnicę pomiędzy Jedynym a bałwanami, które czcili. Tyle one były warte, Hiobie, co twój Pan, którego kochałeś. Rodzenie dzieci nie przychodziło mi łatwo. Nie myśl także, że łatwe były noce z tobą w łożnicy! Niech cię to nie gniewa, mój ukochany! Dzieci po tobie miały mądrość i piękne kształty, a nic po mnie. Bo nic widać nie mam w sobie dobrego — poza ochotą do porządnej roboty. Miałam twarde, ale i piękne życie, chociaż nikt o nim nie ułożył żadnej pieśni. Takie życie nie ma zapewne historii. Wszyscy mówili o mnie „dobra“ — nawet Kaleb gdy obejmował mnie za szyję — powtarzał: „jesteś dobra, mamo“. Dobre nie ma swojej historii, bo, jak mówiono tu często — prawdziwa historia jest historią zła.

HIOB O tym nic nie wiemy, moja dobra Ruth.

RUTH Chciałabym tylko zrozumieć dlaczego musiałeś tu przyjść? Czy zostaniesz? Przecież wszystko skończone i już nic nie wróci. Nic nie wróci, Hiobie. Czy już na zawsze zostaniesz w tym miejscu? Naturalnie, dla mnie są tamte ruiny. Trzeba postawić dom, z czego się da. Nie wiem, czy sama dam radę. Nie jestem już młoda. Przygotowałam łoże dla ciebie, abyś mógł odpocząć, bo pewno bardzo cię bolą rany?

HIOB Bolą, Ruth. Wrócę do ruin — tylko nie teraz. Spójrz, jaka noc!

RUTH Noc? Noc jest rzeczywiście bardzo piękna, Hiobie. Z góry leje się strumień srebra. Piękna jest twoja głowa, gdy patrzysz w górę. Zawsze tam patrzyłeś, jakbyś odbierał znaki, lub słyszał czyjąś mowę. Któż to jest ten Niewidzialny?

HIOB Nie zrozumiesz, Ruth.

RUTH A, tak! — „Tajemnica"! Powiem ci coś, co jest najdziwniejszą tajemnicą, moją tajemnicą. Będzie syn, Hiobie. Czuję go dobrze pod sercem, — jego poruszenia zbudziły mnie tamtej nocy, gdy na chwilę zasnęłam. Czy to nie dziwne? Wszystko skończone, nic nie ma. Nie wiemy nawet, czy nie umrzesz z ran do czasu, gdy tam, w ruinach urodzi się człowiek.

(Hiob podniósł się i patrzy zdumiony)

ELOHIM Nie odwoła cię Pan, Hiobie, przed czasem. Czy słyszysz? Błogosławi twojemu nasieniu. Nie możesz powiedzieć, że wszystko skończone i że nic nie ma. Nawet rośliny wypuściły pędy i żyją. Niecałkiem umarła ziemia Uz.

HIOB Narodzi się człowiek?... Syn?...

RUTH Urodzi się syn. Później, Hiobie, urodzi się córka, której damy imię Jemina. „Jemina" oznacza kamień, który się nie kruszy. To będzie moja córka. Dobra i twarda.

HIOB Dlaczego płaczesz?

RUTH Wiem tak dużo o prawdziwym życiu, a nieraz wydaje mi się, że prawdziwe życie masz ty... Myśleć, myśleć i lekceważyć wspaniały świat widziany. Ale nie sądź, że chciałabym składać ofiary Niewidzialnemu! Mówię o tym dlatego, że niby wszystko się już stało i wszystko skończone, a jest tak, jakby to, co minęło, było jak noc, — i teraz nastawał dzień. Dzień zawsze dla mnie oznaczał robotę. Nie myśl, że się jej boję. Nie wiem tylko po co ma się urodzić ten człowiek? Czy to nie dziwne?

ELOHIM To bardzo dziwne, niewiasto...

RUTH Wróć prędko, Hiobie. Noc niedługo się skończy i nastanie świt. Już nawet bledną gwiazdy...

(Ruth odeszła)

HIOB Urodzi się człowiek...

ELOHIM Nie możesz zaprzeczyć, że to jest cudowne. Zdawało się, że wszystko jest przewidziane i rozwija się tak, jak nakazuje rozum. Tymczasem... Pomyśl, Hiobie, czyż nie jesteśmy nawet u siebie, jak w kraju nieznanym?

(wchodzi Cudzoziemiec, który przez chwilę słuchał rozmowy)

CUDZOZIEMIEC Chciałeś powiedzieć, że jesteśmy wszędzie cudzoziemcami. Być może. Jako cudzoziemiec doskonale to rozumiem. Czy nie przeszkadzam ci Hiobie? Moja droga powrotna prowadzi znów przez to samo miejsce.

HIOB Wiesz dobrze, że nie ma już dróg w ziemi Uz.

CUDZOZIEMIEC Wcale mnie to nie dziwi, że cię tu zastałem. Pewne fakty są jednak nie do odwołania. Cała twoja historia zawiera się w ruinach, zniszczeniu i śmierci. Widziałem twoją żonę, Ruth, która szła w stronę ruin i płakała. Jej zdrowy rozsądek buntuje się przeciw twojemu powrotowi na tę górę.

ELOHIM Ten powrót jest szczytem historii Hioba, cudzoziemcze. Nie zastanawiaj się dlaczego tak się stało

i jakie są motywy postępowania doskonałego męża. To tajemnica.

CUDZOZIEMIEC Być może. Zdrowy rozsądek Ruth rozbija się o to słowo, ale moja nieufność jest gotowa je przyjąć. Muszę przyznać, że jest w tym dużo kłamliwej mądrości. I dużo smutku. Zresztą cała historia Hioba może się zamienić w kłamliwe piękno i w tajemnicę mądrości.

HIOB Przestań! Widzisz krew i rany, — widzisz, że cierpię.

CUDZOZIEMIEC Nie mówię o tobie, lecz o legendzie, którą stworzą z twoich ran. Chciałbym obronić także Ruth, bo ona jest prawdziwa i mądra. Przypomina mi pewną kobietę, znaną nam wszystkim z budującej i pięknej historii, oczywiście także kłamliwej. To żona Lotha z Charranu.

ELOHIM Została ukarana.

CUDZOZIEMIEC Zdaje się, że było to niezbędne dla głównego motywu legendy, dla udziału „tajemnicy" w zdarzeniach. Żona Lotha była rozsądna i nieufna. Nie umiano sobie poradzić z innym dziełem kobiet w tej samej legendzie, — z córkami Lotha. Pozostały wierne swemu powołaniu i w niewybredny sposób zmusiły swego ojca, aby je zapłodnił. Zdawało im się, że cały świat już zginął, że ludzi nie ma — i pozostały tylko one i on. Czyż to nie wspaniałe? Taka rzecz nazywa się zwięźle: życie.

ELOHIM W kraju Uz zakwitnie także życie. Spójrz — rośliny wypuściły pędy.

CUDZOZIEMIEC No, to wiadome, że popiół użyźnia ziemię. Na wschodzie zaczyna coś różowieć. Bardzo to piękne. W tamtej stronie jest kraj króla Sabei, dokąd zawsze odchodzi księżyc, gdy skończy swoją wędrówkę nad ziemią Uz. Czyżby to było świtanie? Niedługo zejdą się tutaj twoi przyjaciele, gdyż zapewne sprowadzi ich anioł Niewidzialnego. Szkoda Kaleba. Nie spotkam go już przy

zejściu w doliny, jak wtedy. Wszystko skończone. Nie wiem, czego ci życzyć, Hiobie? Ciężko mi odejść... Świat jest taki sam i nic się w nim nie zmienia. To także jest tajemnica (odchodząc). Zdaje się, że to naprawdę już świtanie.

(odszedł)

ELOHIM Tak. To już świtanie. Pan wysyła promienie ze swoich rąk i gasi noc. Księżyc już blednie i odchodzi na prawo. Zacznie się dzień. Gwiazdy gasną i budzi się ziemia, — nawet spalona ziemia Uz. Pierwotna przyczyna, którą jest Pan, stwarza życie świata! Stale o tym czasie odbywa się cud życia. Hiobie! Pan nieskończony kocha nas nieskończenie. Zbudzi twoją ziemię i da ci syna. Pan zbudził w tobie pragnienie nieskończoności, nieokreślone uczucie trwania poza czasem, bytem i śmiercią. To jest On. Czy słyszysz? Pan z Tobą, Hiobie.

(odszedł)

(Hiob powoli wstępuje na górę i słyszy śpiew)

ŚPIEW ANIOŁÓW Przepasz, jako mąż biodra swe, będę cię pytał, a ty mi daj sprawę.

HIOB Biodra moje w ranach i szmaty są na nich, — nie mam nic, czym bym się przepasał.

ŚPIEW ANIOŁÓW Trzyma Pan wszystkich upadających, a podnosi obalonych. Sprawiedliwy jest Pan we wszystkich drogach swoich i miłosierny we wszystkich sprawach swoich. Bliski jest Pan wszystkim, którzy Go wzywają, którzy Go wzywają w prawdzie.

HIOB Nie jestem pewien, czy cię słyszę, gdyż nic już nie wiem. Może to śpiewa wiatr poranny, który mija się z wiatrem nocnym? Niczego nie jestem pewien. Widzisz, że stoję w ranach, — sam, — i nie mam już nic. Nie pragnę, jak kiedyś przeniknąć tajemnicy Twojej natury. Wszystko jedno czym jesteś: Słowem, czy duchem, widzianym, czy niewidzianym. Byłeś piękniejszym obrazem ziemi

Uz, którą spaliłeś i byłeś doskonałą mądrością, której cząstkę posiadał Kaleb. Nie ma ziemi i nie ma Kaleba.

ŚPIEW ANIOŁÓW „Błogosławiony mąż, który nie chodzi w radzie niepobożnych, a na drodze grzesznych nie stoi i na stolicy naśmiewców nie siedzi. Ale w Zakonie Pańskim jest kochanie jego, a w zakonie rozmyśla we dnie i w nocy. Albowiem będzie, jako drzewo nad strumieniem wód usadzone, które owoc swój wydaje czasu swego, a liść jego nie opada; i wszystko cokolwiek czyni, poszczęści się".

HIOB Idę do Ciebie. Jest mi ciężko, jakbym dźwigał na sobie nieszczęsną ziemię Uz. Niosę Ci wielką ofiarę: — cały mój ból, moje cierpienia, — wszystkie łzy, które użyźnią tę ziemię. Nie jestem już dawnym Hiobem. Wyszedłem z ruin i stoję na szczycie tej góry, jakby na szczycie świata. Ja jestem nowy człowiek, którego zrodził ból...

(Śpiew Aniołów trwa)

(Jest zupełny świt)

KONIEC.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ANACHRONIZM SUWERENNOŚCI.

(Książka o przyszłości politycznej świata).

Tytuł, który tu dajemy zawiera streszczenie głównej myśli przewodniej nowo wydanej książki Emery Reves, zatytułowanej „Anatomia pokoju". *) Na podstawie oceny socjologicznej obecnej sytuacji międzynarodowej wyprowadza autor wnioski, dotyczące przyszłości politycznej świata. W treści swej wnioski te są wypowiedzeniem groźnego S. O. S. Można powiedzieć, że cała książka jest wielkim wołaniem alarmowym. Obecna struktura polityczna świata jest — zdaniem autora — jaskrawym anachronizmem, gdyż opiera się na przeżytku suwerenności państwowej. Anachronizm ten prowadzi nieuchronnie do nowego kataklizmu dziejowego i, jeżeli w najbliższym czasie nie nastąpią niezbędne reformy, widmo nowej wojny światowej może się stać faktem.

Autor wskazuje zdecydowanie źródło zła: jest nim zasada suwerenności państw. Przy istnieniu zasady, że każde państwo jest całkowicie nieograniczone w swej suwerenności, pokój międzynarodowy może stanowić tylko krótkie interwallum między wojnami. Wojna jest socjologiczną koniecznością.

Zasadniczy tok rozumowania autora jest następujący. Nie ma pokoju pomiędzy jednostkami suwerennymi. Obojętne, czy są to osoby fizyczne czy też zespoły ludzkie. Jeżeli stają wobec siebie osoby równorzędne o nieograniczonych prawach i nie poddane wyższemu porządkowi prawnemu, to pokój między nimi zależy tylko od ich dobrej woli. A wiemy, że liczenie na dobrą wolę w rozwiązaniach masowych jest na razie tylko utopią. Dlatego pokój taki jest fikcją. Silniejszy narzuca wolę swoją słabszemu i podporządkowuje go sobie. Dlatego wolność jednostki i jej suwerenność znajdują się w oczywistej sprzeczności ze sobą. Nie ma wolności przy suwerenności, albo-

*) Emery Reves — „Anatomie de la paix", Bruxelles, 1947 — Office de Publicité. Str. 301.

wiem suwerenność wszystkich jednostek to bellum omnium contra omnes i w konsekwencji przemoc silnych nad słabszymi.

Aby temu zapobiec, ludzie od niepamiętnych czasów organizują się w społeczeństwa. Prawdziwa wolność istnieje tylko w społeczeństwie. Tylko bowiem w społeczeństwie człowiek każdy posiada realną pewność, że ma rzeczywistą wolność poruszania się w pewnej strefie gwarantowanej mu przez prawo. Strefa ta może być zbyt ciasna i przeto może w sposób niewłaściwy rozwiązywać zagadnienie wolności, ale nie zmienia to faktu, że wolność taka jest zasadniczo możliwa tam tylko, gdzie istnieją nadrzędne formy prawne, wykluczające samowolę jednostki w stosunku do jednostki.

To samo dotyczy też zespołów społecznych. Rzeczywista wolność grupy społecznej istnieje tylko wtedy, gdy istnieje prawo eliminujące możliwość niszczenia zespołów słabszych przez zespoły silniejsze. Zakłada to konieczność istnienia wyższej, nadrzędnej organizacji społecznej. Grupy społeczne suwerenne, nie podlegające nadrzędnym normom prawnym i wyższej organizacji społecznej skazane są na stan bellum omnium contra omnes, który jest zaprzeczeniem wolności. Zrozumiano to dobrze w okresie feudalizmu. Autor tłumaczy nam genezę feudalizmu. Rycerstwo średniowieczne zrozumiało dobrze, że nie ustanie stan walki i chaosu, dopóki nie zostaną ustanowione wyższe normy i wyższa władza, regulujące stosunki między pojedynczymi baronami. Rozwiązywano to naiwnie, poddając się władzy wyższego suwerena. Ci potężniejsi książęta poddawali się z kolei władcom wyższego rzędu i tak wytworzyła się cała drabina feudalna. Aby położyć kres stanowi wiecznej wojny, książęta niemieccy wybierali cesarza. Francja średniowieczna była nękana ciągłymi wojnami pomiędzy suwerennymi książętami, dopóki dynastia Kapetyngów nie narzuciła całemu państwu swojej władzy naczelnej.

W wieku XVIII proklamowano zasadę suwerenności państw. W owym czasie było to na miejscu. Suwerenność wówczas nie była jeszcze tym absurdem, którym jest dzisiaj. Świat jeszcze był szeroki. Szeroki w podwójnym znaczeniu: raz, że przestrzeń rozdzielała ośrodki centralne państw suwerennych, zmniejszając niebezpieczeństwo starcia, powtóre — glob ziemski nie był jeszcze opanowany, przez co stwarzała się możliwość ekspansji zewnętrznej, bez konieczności szukania rozwiązania kosztem bezpośrednich sąsiadów. Pod koniec XIX wieku sytuacja zmieniła się zasadniczo. Pierwsza wojna światowa była zarazem pierwszym jaskrawym przejawem anachronizmu struktury międzynarodowej. Po wojnie nastąpił pełny triumf zasady nacjonalizmu i zasady suwerenności państw. Traktat Wer-

salski rozdrobnił świat na szereg państw i państewek, proklamując ich całkowitą suwerenność. Był to w owym okresie całkowity anachronizm. Skutki nie dały na siebie długo czekać.

Reves cytuje z uznaniem wypowiedź Churchilla pochodzącą z 1930 roku: „Traktat Wersalski oznacza apoteozę nacjonalizmu. Zasada samookreślenia została zrealizowana w praktyce... Europa została zorganizowana, jak nigdy przedtem, na zasadzie czystego nacjonalizmu. Lecz jakie będą tego rezultaty? W całej Europie nacjonalizm, posiadający niezwykłą siłę wybuchową i nie podlegający żadnej kontroli, znalazł już i będzie na przyszłość znajdywał urzeczywistnienie w sposób destruktywny i wykluczający współżycie. Żaden inny ruch w tym stopniu co nacjonalizm nie będzie w stanie odczuć gorzkich owoców swego zwycięstwa. Jest to religia zredukowana do ciasnych ram narodowych, a skoro wypełni te ciasne ramy, będzie szukała szerszych światów drogą podboju". Wypowiedź swoją kończył Churchill pytaniem: „Któżby mógł zakładać, że taki stan rzeczy może trwać?..."

Podkreślając z uznaniem trafne proroctwo Churchilla, Emery Reves stawia patetyczne pytanie: A cóż zrobił ten sam Churchill przy końcu drugiej wojny światowej? Reves uważa obecne próby rozwiązań międzynarodowych za całkowicie jałowe i chybione. Są one z góry skazane na niepowodzenie, bo opierają się na zasadzie suwerenności narodowej.

Reves jest wrogiem internacjonalizmu. Koncepcje obecne uważa za przejaw internacjonalizmu. Przez internacjonalizm rozumie zasadę współdziałania państw o nieograniczonej suwerenności. Internacjonalizm w tym sensie jest zaprzeczeniem pokoju, bo nie ma pokoju przy zachowaniu suwerenności państw. Internacjonalizmowi przeciwstawia uniwersalizm. Uniwersalizm to zasada nadrzędnej ideologii i nadrzędnej organizacji, obejmującej państwa i ograniczającej ich suwerenność. Uniwersalistyczne jest rozwiązanie przyjęte w Stanach Zjednoczonych względnie w Związku Radzieckim lub w Imperium Brytyjskim, gdzie poszczególne stany, względnie republiki związkowe czy dominia są podporządkowane nadrzędnej władzy centralnej. W tym sensie należy zorganizować cały świat. Poszczególne państwa winny być ograniczone w swej suwerenności i podporządkowane nadrzędnej władzy światowej.

Reves woła z emfazą: Nie internacjonalizm, lecz uniwersalizm, nie traktaty, lecz prawo. Zawiodą próby realizacji pokoju światowego, dopóki pokój ten będzie się opierał na traktatach. Traktaty pomiędzy państwami suwerennymi nie mogą gwarantować pokoju,

gdyż wykonanie ich zależy od dobrej woli państw. Rzecz się tu ma podobnie jak z osobami fizycznymi, gdyby nie podlegały one wyższym prawom państwowym. Więc nie traktaty, ale prawa. Prawo ograniczające suwerenność państw i egzekwowane przez wyższe organizacje ponadpaństwowe. Cytowany przez nas autor powiada: „W żadnym państwie i w żadnych warunkach społecznych nie istniałaby możliwość pokojowego współżycia, gdyby miało się ono opierać na takiej zasadzie, że jakaś rodzina, dajmy na to Dupont lub rodzina Durant miałaby zawierać układy z rodziną Al Capone albo z rodziną Jana Rozbójnika, które by to traktaty miały gwarantować tym rodzinom wolność i pokojowe współżycie" (str. 154). Śmielibyśmy się z człowieka, który by swoją wolność chciał opierać na suwerennych układach z bandytami, a podobna naiwność utrzymuje się przecież w życiu narodowym.

We wstępie do swojej książki Emery Reves mówi w sposób sugestywny o siedemdziesięciu czy osiemdziesięciu suwerennych państwach, z których każde myśli tylko o sobie i pragnie rozwiązywać zagadnienia tylko ze swego punktu widzenia i w sposób dla siebie wygodny. Stan taki może tylko do wojny prowadzić. Obecnie suwerenność wielu państw jest fikcją. Małe państwa są wasalem mocarstw, ale nie zmienia to zasadniczych wad struktury, gdy brak rozwiązania uniwersalnego.

Spotyka się wielu obrońców suwerenności państwowej. Ludzie ci szafują argumentem wolności. Powiadają, że suwerenność państwa jest gwarancją wolności narodu i jednostki. Nic bardziej fałszywego. W rzeczywistości — twierdzi Reves — suwerenność państwowa jest grobem wolności jednostki. Stan obecny, że istnieje około siedemdziesięciu państw suwerennych, jest stanem bezustannego pogotowia wojennego. Przypomina to sytuację jaka panowała na Dzikim Zachodzie w okresie kolonizacji Ameryki, gdy nie można się było położyć spać bez nabitego karabinu obok łóżka. W stanie ciągłego zagrożenia wojennego, państwa suwerenne muszą utrzymywać ludność w ciągłym napięciu i w gotowości mobilizacji wojennej. Stąd wymaganie bezustannych ofiar od jednostki, niwelujących jej wolność. Pogotowie wojenne łączy się ze stanem autarkii gospodarczej, wymaga silnej władzy centralnej, ograniczeń życia politycznego itd. W ten sposób wytwarza się cała więź konieczności państwowych, ograniczających jednostkę. Moloch państwa suwerennego pożera jednostkę.

Reves powiada: „To właśnie narodowe państwo suwerenne czyni dziś swoich obywateli niewolnikami. To właśnie instytucja tego państwa, dla zabezpieczenia własnych interesów, zagarnia dochód spo-

leczny, zubażając jednostki i pozbawia je zasobów w obawie ataku ze strony innych państw narodowych. To państwo suwerenne, nakładając na nas uciążliwy obowiązek paszportów i wiz, uniemożliwia nam swobodne poruszanie się po świecie. To państwo suwerenne, podwyższające ceny drogą sztucznej reglamentacji handlu międzynarodowego i przez nakładanie ceł ochronnych, pod pretekstem, że każde państwo winno żyć w warunkach autarkii, uniemożliwia swoim obywatelom korzystanie z wiedzy i techniki całego świata. To również instytucje tego państwa ingerują coraz głębiej w nasze życie codzienne i starają się skrępować każdą chwilę naszego życia" (str. 169).

Suwerenność jest więc źródłem wojen w życiu międzynarodowym i źródłem niewoli i biedy ekonomicznej w życiu wewnętrznym państwa. Wolność i dobrobyt, tak samo jak pokój, wymagają ograniczenia suwerenności państwa i jednolitej politycznej i ekonomicznej organizacji świata. Jest przesądem, że suwerenność chroni wolność narodów. Nie na wiele przydała się Polsce jej suwerenność w 1939 roku. Można przyjąć — powiada Reves — że lepiej wyszedłby naród polski, gdyby suwerenność jego była ograniczona, ale równocześnie ograniczona była suwerenność Niemiec, uniemożliwiając im agresję.

Organizacja Narodów Zjednoczonych jest szkodliwą fikcją. Błędy Ligi Narodów zostały po raz drugi powtórzone. O. N. Z. nie ogranicza suwerenności państw i dlatego nie może zabezpieczyć pokoju. Stwarzając zaś tego rodzaju pozory, odwraca uwagę od właściwych problemów. Koniecznością jest realizacja państwa światowego. Państwo światowe jest zdaniem autora możliwe do zrealizowania w naszej epoce. W sposób niezmiernie ostry atakuje Reves polityków, którzy twierdzą, że idea państwa światowego jest jeszcze przedwczesna. Zdaniem autora, państwo to mogło by objąć zarówno Stany Zjednoczone jak i Związek Radziecki, pomimo całkowicie różnych ustrojów. Przesądem jest twierdzenie o niemożliwości współżycia dwóch ustrojów czy dwóch narodów. W Europie przyjęto za pewnik, że Polacy i Żydzi albo Francuzi i Niemcy nie mogą żyć ze sobą w zgodzie, a tymczasem w Chicago czy w New Yorku narodowości te współżyją i współpracują harmonijnie, gdy jest nad nimi władza nadrzędna i prawo nadrzędne. W poglądach naszych utrzymuje się podobny przesąd, jak powtarzany swego czasu w XVII wieku, że katolicy i protestanci nie mogą zgodnie współżyć w ramach jednego państwa.

Autor przewiduje dwie alternatywy: albo utworzenie państwa światowego, albo kataklizm nowej wojny światowej. Rezultatem tej nowej wojny będzie realizacja państwa światowego, wojna ta

byłaby już wojną ostatnią. W tej chwili chodzi o to, czy państwo światowe powstanie w drodze pokojowej, czy też będzie rezultatem nowych krwawych rzezi i podboju świata przez jedno mocarstwo. Są to dwie drogi, między którymi trzeba wybierać. Tertium non datur. Dzieje świata znają wypadki realizacji wyższego porządku politycznego drogą podbojów. W ten sposób królowie francuscy położyli kres walkom pomiędzy władcami prowincji francuskich, jak też podbój Wilhelma Zdobywcy zakończył okres chaosu na wyspie brytyjskiej, gdzie szereg książąt angielskich toczyło ze sobą nieustanne wojny. Tak samo też mocarstwa kolonialne przywracają pokój pomiędzy kacykami murzyńskimi lub Anglicy pomiędzy maharadżami w Indiach. Jeżeli dyplomaci współcześni nie zrozumieją nakazu chwili, polityczna jedność świata będzie się musiała realizować przez podbój jednego mocarstwa. Reves uważa, że obecne warunki techniczne umożliwiają władztwo jednego państwa nad światem.

Wynalezienie bomby atomowej winno być ostrzeżeniem dla dyplomatów. Reves powiada, że stan Missisipi nie boi się ataku bombowego ze strony stanu Texas, ani republika kazakstańska ataku bombowego republiki ukraińskiej. Broń atomowa przestanie być straszną, gdy zjawi się nadrzędna organizacja polityczna, która ograniczy suwerenność państw.

Książka Revesa pisana jest z wielką swadą literacką. Łączy ona w sobie dwie rzadkie cechy: narracyjną lekkość stylu z dużą ścisłością metodologiczną. Autor unika frazesów i ogólników, określa ściśle pojęcia, którymi operuje i konsekwentnie trzyma się przyjętych definicji. Książka uzyskuje dzięki temu dużą przejrzystość i sformułowane tezy mają walor argumentacyjny. Autor wypowiada konkretne projekty realizacji organizacji politycznej świata. Odnosząc się z całą sympatią do tych projektów, trudno jest oprzeć się wrażeniu, że cechuje je naiwny optymizm. Punktem wyjścia realizacji ma być rozpętanie wielkiej propagandy za ograniczeniem suwerenności państw i stworzeniem organizacji nadrzędnej. Autor grzeszy chyba optymizmem przypuszczając, że wszystkie państwa suwerenne zechcą propagandę taką na terytorum swoim tolerować. Tak samo też nie docenia autor wagi przeciwieństw ideologicznych. Katolicy mogą dziś współżyć z protestantami, ale czy było to możliwe w XVII w.?

Wypowiadając te czy inne zastrzeżenia, trzeba z uznaniem podkreślić fakt ukazania się tego rodzaju książki.

Analiza sytuacji obecnej wydaje się nam niezmiernie wnikliwą i słuszną. Książka czyni wrażenie przejmujące. Fatalny anachronizm suwerennych państw został przekonywująco wykazany. Lektura wielce

wskazana dla dyplomatów uprawiających politykę chowania głowy w piasek.

Zagadnienie polityki światowej zostaje postawione w nowym aspekcie. Tezy książki odpowiadają zasadniczo poglądom wypowiadanym na łamach naszego pisma.

St. Stomma.

POWIEŚCIOPISARZ CHRZEŚCIJAŃSKI I JEGO PROBLEMY.

Trudności, z którymi spotyka się powieściopisarz chrześcijański, nie układają się zawsze w takim porządku i hierarchii, na jakie powołuje się wielu katolików. Jego problemy techniczne nie różnią się niczym od technicznych trudności, które każdy powieściopisarz musi przezwyciężać — przeciwnie, możnaby powiedzieć, że dla powieściopisarza chrześcijańskiego te trudności techniczne są właśnie wynikiem jego wewnętrznych dążności. Jeżeli jakie prawo obowiązuje artystów, to przede wszystkim poddanie się prawdzie. Nie maskować prawdy, ale ją przyjmować w całej jej surowej wielkości — oto nasz pierwszy i wspólny obowiązek.

CZY POWIEŚCI „DOBRZE MYŚLĄCE" SĄ NAPRAWDĘ CHRZEŚCIJAŃSKIE?

Musimy odrazu wyraźnie stwierdzić. „Dobrze myślące" powieści chrześcijańskie, które zniekształcają rzeczywistość i rozmijają się z prawdopodobieństwem dla osiągnięcia celów apologetycznych, mogą być uważane za chrześcijańskie, ale w istocie nimi nigdy nie będą. Karol Du Bos daje nam w swojej rzetelnej książce: „Franciszek Mauriac i zagadnienie powieściopisarza katolickiego" trafny komentarz do słów Mauriac'a, stwierdzających, że pierwszym obowiązkiem pisarza katolickiego jest nie fałszowanie życia. „Z obydwóch znaczeń słowa „budowanie", żadne nie wchodzi w zakres powieściopisarza, który powinien unikać zarówno dowolnej konstrukcji życia jak i wygłaszania o nim kazań". Te słowa wydadzą się zapewne dziwne wielu katolikom, dla których „happy end" w formie rozgrzeszenia już wystarcza, aby uważać książkę za arcydzieło.

Jeżeli jednak pisarz chrześcijański nie ma prawa posługiwać się rzeczywistością niewidzialną niby rodzajem Deus ex machina, to powinien także unikać zbytniej wstrzemięźliwości i jakby już trochę

faryzejskiej dyskrecji. Bo gdybyśmy chcieli odrzucić wszystko, co mogłoby się wydać sztuczne niewierzącym, to musielibyśmy się wyrzec podejmowania wszelkich zagadnień, w których Bóg mięsza się do spraw człowieka i wyłączyć ze swoich badań działanie Łaski na duszę ludzką.

Powieściopisarz chrześcijański musi więc przede wszystkim poddawać się rzeczywistości w taki sam sposób i w jeszcze większym stopniu jak każdy powieściopisarz godny tego imienia. Trzeba tylko dobrze zrozumieć, że dla niego słowo „rzeczywistość" pokrywa się z nieskończenie większą powierzchnią niż dla realisty o przekonaniach materialistycznych i że sprawy duszy są jej ostateczną dominantą.

RYZYKO ZGORSZENIA.

Ten obowiązek pociąga za sobą skutki, których ważności nie można przed sobą ukryć. Przedmiot badań powieściopisarzy, człowiek, nie jest aniołem. Jest to nędzna istota o ciele i duszy przesyconych złem i grzechem, w której nikły płomyczek dobra jest dziwnie chwiejny. Czyż powieściopisarz ma pomijać tę stronę natury ludzkiej? Odpowiedzieliśmy już z góry na to pytanie. Powinien głosić prawdę.

Wielu będzie się na to oburzać. Powiedzą, że jakiekolwiek byłyby nasze zobowiązania względem prawdy, nic nie zdoła przeważyć ryzyka zgorszenia, które mogłoby rzucić na dusze cień śmierci. Ale tak postawione, to zagadnienie mogłoby znaleźć tylko jedno rozwiązanie: niech pisarze chrześcijańscy przestaną pisać, w każdym razie niech nie piszą powieści, a ograniczą się do opisywania Żywotów Świętych. Do jakże bladej i bezkrwistej literatury doszłoby się tą drogą?

W rzeczywistości zagadnienie pisarza katolickiego nie da się oddzielić od zagadnienia katolickiego czytelnika. Książka jest zasadniczo czymś żywym, a raczej czymś, co nabiera życia przy zetknięciu się z duszą człowieka. Każdy autor zdaje sobie sprawę, jak różnorodne są reakcje czytelników. Subtelne prawo pokrewieństwa duchowego odgrywa taką samą rolę pomiędzy czytelnikiem i bohaterem powieści, jak pomiędzy istotami z ciała i krwi. Nie każdy czytelnik będzie też reagował tak samo na opisy faktów — tam, gdzie jeden będzie głęboko poruszony, drugi pozostanie zupełnie obojętny.

Dlatego utożsamiać wartość książki z pożytecznością jej czytania, byłoby skazywaniem powieściopisarza na tworzenie wyłącznie dla dzieci przystępujących do pierwszej Komunii. Tymczasem przeciwnie, możemy przyjąć, że w obrazie zła, przedstawionym przez chrześcija-

nina, znajdzie się taka siła przekonania, która trafi nawet do dusz zatwardziałych i do pewnego stopnia już tak zamkniętych przed Bogiem, że można je poruszyć tylko widokiem ich własnej nędzy. Rozumie się jednak samo przez się, że to wymaga od powieściopisarza chrześcijańskiego nadzwyczaj trudnej postawy wobec samego zagadnienia zła.

Nie potrzeba chyba wyjaśniać, że ta postawa nie może zawierać żadnego upodobania. Dla powieściopisarza chrześcijańskiego zło nie istnieje jako przedmiot sam w sobie, ale tylko jako **a contrario** świadectwo Dobra. Grzech daje świadectwo prawu bożemu — oto jedna z prawd wiecznych. Dlatego, kiedy się na przykład dyskutuje nad ostatecznym nawróceniem Rimbauda, odpowiadam, że ma ono mniejszą wagę od tego przejmującego świadectwa, jakim było całe jego tragiczne życie, od tej Pascalowskiej „nędzy człowieka bez Boga". Lecz właśnie cała trudność powieściopisarza chrześcijańskiego będzie polegała na wyciskaniu z rzeczywistości tego świadectwa, tak ażeby jego czysty płomień mógł spalić brudy, które będzie musiał opisywać.

DWA SPOJRZENIA.

Jeżeli nie ma żadnej różnicy między powieściopisarzem katolickim, a niekatolickim w dziedzinie ich zawodu, to istnieje pomiędzy nimi wielka różnica wizji. Nawet gdyby obaj badali te same fakty i obserwowali te same gesty, a nawet gdyby byli wierni tym samym normom moralnym, nie będą mieli tego samego spojrzenia na istoty objęte ich polem widzenia. Mówiąc ogólnie, jeden patrzy na nie pod kątem widzenia psychologicznym i wówczas zadanie pisarza wobec jego przedmiotu ogranicza się do doskonałości poznania. U najgłębszych osiąga ona poznanie będące jakby równoczesnym tworzeniem przedmiotu badania i świadomości artystycznej, która go wywołuje z nicości. Dalej już nie idzie. Dla powieściopisarza katolickiego to nie wystarcza. Na to, ażeby jakakolwiek istota była dla niego zupełnie żywa trzeba, żeby każdy jej ruch i każda jej myśl dawała świadectwo jej wiecznemu przeznaczeniu.

I jeszcze co innego: u wielu naszych współczesnych pokutuje nieświadomy manicheizm, nałożony zresztą na tkwiącą gdzieś głęboko na dnie teorię Rousseau'a, które sprawiają, że gdy powieściopisarz podejmuje zagadnienie zła, robi to prawie zawsze w uproszczonej formie przeciwieństwa pomiędzy zewnętrznymi pokusami człowieka a jego zasadniczo dobrym sumieniem. Trudno o większe wypaczanie chrześcijańskiej wizji tego dramatu. Zło jest brakiem,

nieobecnością, kształtem śmierci. To też dla powieściopisarza chrześcijańskiego konflikt dobra i zła nie rozgrywa się w dziedzinie psychologicznej tylko w metafizycznej i jeżeli jakaś postać powraca do moralnego ładu, to nie jest triumf etyki tylko wzmożenie i potwierdzenie życia. Nie tu miejsce na rozwijanie tej tezy, z której by można, jak sądzę, jeszcze wiele wyciągnąć dla odnowienia i pogłębienia powieści chrześcijańskiej.

Sam fakt, że powieściopisarz chrześcijański sięga do serca swych postaci, a więc poza granicę psychologii i że w każdej z nich stara się — można tak powiedzieć — odnaleźć ślady Boga, musi sprawiać, że obowiązuje go wobec nich pewna miara współczującej miłości, do której powinien dorastać. Tu właśnie trzeba stwierdzić, że psychologia nie tylko nie wystarcza, ale byłaby nawet w pewnym sensie niedopuszczalna. Są tajniki serca, stanowiące jakby strefę bezpieczeństwa, do której każdy człowiek przyznaje sobie prawo. Nawet w stosunku do istot urodzonych z jego mózgu i serca (choćby dlatego, że znajdują one oddźwięk u czytelników jego książek) obowiązuje pisarza chrześcijańskiego dyskrecja i miłość. Nie chodzi tu o szminkowanie prawdy, ani o wpadnięcie w przesadną wstydliwość, którą nam doradzają. Chodzi o to, żeby w każdej, nawet najpotworniejszej z naszych postaci zostawić tyle wewnętrznych zasobów, żeby Wszechpotężna Miłość mogła na nich położyć Dłoń przebaczenia.

Daniel-Rops.

BRAK TALENTU CZY BRAK WIARY?

Próbujemy tu odpowiedzieć na pytanie, z którym spotykamy się nieraz w środowiskach chrześcijańskich, i z którym zwrócił się także i do mnie pewien młody człowiek w sanatorium Orsac w Hauteville: Czy literatura chrześcijańska nie wydaje się być w porównaniu do swoich przeciwników mniej silna, mniej skuteczna w działaniu na umysły i mniej zdolna do promieniowania? A jeżeli tak jest — to z jakiego powodu?

Bronić się należy przed pewnymi błędami perspektywy, wynikającymi z kaprysów mody, a także przed niewłaściwymi objawami kompleksu niższości. Ale nawet uznając stan ten za częściowo prawdziwy, zapytujemy, czy nie jest on poniekąd winą czytelników chrześcijańskich, przesiąkniętych przesadnym konformizmem i do pewnego stopnia zacofanych w porównaniu z najwybitniejszymi pisarzami. Sprawiedliwość wymaga, żebyśmy z kolei rozpatrzyli sprawę tych wierzących pisarzy i zbadali, czy w nich samych nie ma często jakiejś

wewnętrznej postawy, która istotnie umniejsza ich wpływ na umysły, zwłaszcza na młodzież, w przeciwieństwie do ich niechrześcijańskich współzawodników. Spróbujemy więc dać dziś zarys chrześcijańskiej autokrytyki.

Najczęstszym błędem wierzących pisarzy jest prawdopodobnie stwarzanie pozorów, jakoby pysznili się swoją słusznością i mieli zawsze rację. Zapewne, jest rzeczą potrzebną i uprawnioną opierać się na dogmatach i prawdach objawionych, a ktokolwiek ma w sobie pewność wiary, może się czuć posiadaczem skarbu. Ale nie upoważnia to nikogo z nas, którzy mamy dawać świadectwo Chrystusowi, do chełpienia się swoją nieuzasadnioną wyższością, „Nie trzeba też — jak mówił Peguy — chcieć być za mądrym". Czyż nie wiemy do jakiego stopnia te wyznawane przez nas prawdy są w głębi nas samych kruche i zagrożone? „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni". Czyż czytając niejednego wierzącego pisarza nie odnosiliśmy wrażenia nie wiadomo na czym opartej zarozumiałości? Taka postawa z góry zniechęca czytelników dobrej woli a niewierzących.

Sądzę, że sam fakt podawania się za „pisarza katolickiego" jest już poważnym skrzywieniem ideału katolicyzmu jako powszechności. Przez użycie tego określenia, już się odłączamy i oddalamy od innych. Jeden z naszych przyjaciół, dramaturg i filozof, należący do najwybitniejszych umysłów w naszych szeregach, wyznaje otwarcie, że klasyfikowanie go stale jako „myśliciela chrześcijańskiego" albo „filozofa katolickiego" jest mu niezmiernie przykre. Jakże łatwo jest wówczas ludziom z przeciwnej strony wzruszać ramionami i pomrukiwać: „Ach tak, zapewne, to jest katolik!" — co w ich ustach oznacza: „Tu gra nie jest uczciwa", Nie potrzebujemy się chełpić naszymi przekonaniami. Jako pisarze jesteśmy tymi, którzy starają się dać świadectwo prawdzie człowieka, to znaczy całej jego nędzy. Bezsprzecznie mamy pewność, że na dnie tej nędzy widać obietnicę odkupienia, ale nie upoważnia nas to do sądzenia drugich, którzy o tym nie wiedzą; powinniśmy jedynie ich żałować i kochać.

Nie będziemy próbować wymieniać nazwisk, mogących być przykładem tej tezy — domyślność naszych czytelników niech odgadnie to, co przemilczamy. Na odwrót można zauważyć, że najlepszą stroną takiego Mauriac'a jest przeciwstawianie się wyżej wspomnianej pokusie. Czytając go, nigdy nie odnosimy wrażenia, że chce już z góry mieć zawsze rację wobec swoich bohaterów. Niewątpliwie też bardziej przekonywuje niewierzących upatrywaniem w największym poniżeniu ledwie tlejącej się iskierki Łaski, niż nagromadzeniem dowodów. Ten argument powinien by trafić do tylu małodusznych czy-

telników, którzy z powodu Mauriac'a, czy kogokolwiek innego, tak łatwo się oburzają na rzekomą „niemoralność" literatury.

A jednak właśnie ta postawa często wciąga chrześcijańskich pisarzy na jeszcze bardziej jałowe stanowiska. Jednym z nich jest to, co możnaby nazwać „moralizatorstwem chrześcijańskim". Tylu wierzących pisarzy wpada w ten rodzaj „dobrze myślący", nie tylko dlatego, że istnieje olbrzymia „dobrze myśląca" publiczność, której trzeba dać jakąś pożywkę, ale także dlatego, że każdy człowiek zanadto przekonany o swojej słuszności rozmija się w końcu z istotnymi problemami. Wszyscy wiemy, iż natura ludzka została zraniona i skażona grzechem, powtarza się to ciągle kaznodziejskim tonem — ale jeżeli chodzi o siebie samego, nie wielu ma odwagę zapuszczać się w tak niebezpieczne dziedziny. Literatura dewocyjna znajduje się na samym końcu tej ślepej uliczki — tu znowu wydaje się nam zbytecznym wymieniać nazwiska — ale ktoby chciał się przekonać, jak taka postawa drażni dusze młodych, niech tylko odczyta sobie listy, w których wówczas dwudziestojednoletni Jakub Rivière, pisząc do Claudel'a, wyraża swój wstręt do tego konformizmu moralnego. Żaden pisarz chrześcijański nie może przejść spokojnie nad jego słowami: „Wasze chrześcijaństwo nie pozwala wam dojrzeć, do jakiego stopnia życie drwi sobie zuchwale z dobra i zła, a rzeczywistość z podziału na tak i nie", Nie można być chrześcijaninem, jeżeli się samemu dla siebie, a nie drogą konformizmu moralnego, nie rozstrzygnęło tego tragicznego dylematu.

Rozumie się samo przez się, że ta sama postawa przeniesiona w dziedzinę polityczną i społeczną jest jeszcze bardziej jałowa. Paweł Bourget mógł przez 50 lat pisać powieści wykazujące, że schodząc z drogi dobrych zasad zdąża się do zguby i prowadzi do niej całe społeczeństwo, nie wywierając przez to żadnego trwałego wpływu na ewolucję pojęć. Gdyż naprawdę taki dogmatyzm nie jest, ściśle mówiąc, chrześcijańskim. Łączy się on z pozytywizmem typu Comte'a, który jak to wykazał O. de Lubac, jest w pewnym sensie obrońcą Kościoła, ale Kościoła pozbawionego swojej treści duchowej. I dzisiaj, chwała Bogu, prawie już nikt nie stoi na takim stanowisku.

Jeżeli istnieje niebezpieczeństwo zbytniego dogmatyzmu, to dostrzegamy także inne, w postawie całkowicie odmiennej, w argumencie, do którego uciekają się zbyt często powieściopisarze chrześcijańscy. Uprzytomnijmy go sobie przypominając jedną z postaci Malègue'a: Augustyna. Nie przesądzamy tu oczywiście niezaprzeczonego talentu autora ani tym bardziej wzniosłości jego intencji ideowych. Wiemy, że bohater tej powieści utraciwszy wiarę na progu młodości,

odzyskuje ją przy końcu życia, w chwili śmierci. Dlaczego ją odzyskuje? Czy argumenty naukowe i egzegetyczne, które go od niej kiedyś oderwały, ustąpiły teraz przed mocniejszymi dowodami? Nie. Powieściopisarz pokazuje nam Augustyna powracającego do Boga jako do ostatniej podpory, w chwili gdy go, jako chorego, wszystko inne zawodzi. Rozumiem, że to jest prawdziwe, po ludzku bardzo prawdziwe, ale jakże słabe pod względem apologetycznym! Przychodzą nam na myśl płomienne słowa Alberta Camus'a o śmierci, wynikającej z choroby, Pomiędzy bohaterem Malraux, który naraża się na najwyższe niebezpieczeństwo w przeświadczeniu, że czeka go absolutna nicość, a tym osłabłym tuberkulikiem, oczekującym pociechy, dwudziestoletni czytelnik wybierze bez wahania. Zacytujmy też jako fakt wielkiej wagi, idący po linii naszych uwag, że Roger Martin du Gard kreśląc w „Jean Barois" przebieg analogicznej ewolucji doprowadził swego bohatera do takiego samego końca, a przecież niewątpliwie chciał napisać książkę wrogą idei chrześcijańskiej i pokazać w tym ostatecznym nawróceniu tylko klęskę i bankructwo ducha.

Jeżeli doprowadzimy obie naszkicowane tu krytyki do ich ostatecznych wyników, zobaczymy, że spotykają się w jednym punkcie. Tu i tam brak wierzącym pisarzom zrozumienia najgłębszej treści swojej religii, jej bogactwa w tragiczne możliwości i jej zdolności promieniowania. Chcąc już być zupełnie szczerym przyznajmy, że jeżeli nie potrafimy bardziej przekonywać drugich, jeżeli nasze słowa nie mają zdolności zapalania dusz do poszukiwania prawdy, to dlatego, że brak nam nie talentu — ale wiary.

Daniel-Rops.

JAKA JEST DZISIEJSZA MŁODZIEŻ NIEMIECKA?

Zagadnienie przyszłości narodu niemieckiego stanowi jeden z naczelnych tematów prasy zachodnio-europejskiej i amerykańskiej. Jest zrozumiałe, że myśl o przyszłości Niemiec wysuwa na czoło problem młodzieży. Publicysta francuski Henri Humblot spędził dłuższy czas we francuskiej strefie okupacyjnej, studiując specjalnie zagadnienie młodzieży niemieckiej. Spostrzeżenia swoje i wnioski formułuje w obszernym reportażu na łamach marcowego numeru „Esprit".

Wyjeżdżając w tę podróż sprawozdawczą, Humblot stawiał sobie trzy zasadnicze pytania:

1) Jaką naprawdę była młodzież niemiecka w chwili załamania się trzeciej Rzeszy?

2) Jakie czynniki ideowe kształtują obecnie oblicze tej młodzieży?

3) Jakie są realne możliwości wychowania młodego pokolenia niemieckiego w duchu demokracji i humanizmu?

Wyniki obserwacji nie są optymistyczne. Gdy chodzi o odpowiedź na pierwsze pytanie, czytamy dosłownie: „Z wyjątkiem bardzo nielicznej mniejszości nastrojonej sceptycznie i krytycznie, ogół młodzieży niemieckiej wierzył nawet do ostatniej chwili w możliwość, jeżeli już nie w pewność zwycięstwa. Nie dopuszczano w ogóle myśli o możliwości przegranej. 8 maja 1945 cała zdrowa część tej młodzieży przyjęła jednaką postawę, mając jedno tylko pragnienie: wyjść z chaosu, stworzyć warunki życia możliwie spokojne. Nie było to zadanie łatwe. Dziś jeszcze widzi się w Niemczech wielką liczbę młodych włóczęgów, wykolejeńców, sierot bezdomnych, uciekinierów i młodych, którzy z różnych powodów się ukrywają (np. elementy kierownicze „Hitlerjugend"), którzy uprawiają bezustanne wędrówki, przebiegając wszystkie trasy komunikacyjne w poszukiwaniu zagubionych rodzin, zajęcia lub miejsca azylu. Ci młodzi wykolejeńcy imają się wszelkich możliwych zajęć, pracują w rolnictwie, w rzemiośle, często bez żadnego związku z ich dotychczasowym wykształceniem. Większość żyje z najrozmaitszych kombinacji legalnych i nielegalnych i niektórzy z nich oceniają warunki życia w poszczególnych strefach okupacyjnych wedle tego, jaki wikt otrzymuje się w tamtejszych więzieniach. Granice stref okupacyjnych nie stanowią żadnej przeszkody dla tej masy młodocianych włóczęgów. Element ten jest zasadniczym czynnikiem stwarzającym na terenie Niemiec atmosferę niepokoju i niepewności.

Istnieje rodzaj specyficznej solidarności społecznej między tymi młodymi ludźmi, nieposiadającymi ogniska domowego i żyjącymi poza prawem. W każdej sytuacji jeden drugiemu przychodzi z pomocą, przestrzegając pilnie zasad solidarności. Elementy dawnego „Hitlerjugend" utrzymują między sobą żywy kontakt. Wysyłają kurierów z jednej strefy do drugiej, odbywają zebrania nielegalne. Większość z nich tęskni za jakimś porządkiem i stabilizacją, wyklucza jednak myśl podporządkowania się obowiązującym przepisom prawnym, gdyż przepisy te uważa za niemożliwe do przyjęcia. Uznając bowiem błędy narodowego socjalizmu i organizacji „Hitlerjugend", ci młodzi ludzie nie czują się w żadnym stopniu winni, utrzymując, że działali z czy-

stych pobudek i w dobrej wierze. Kategorycznie natomiast odrzucają zasadę odpowiedzialności kolektywnej całego narodu".

„Ta część młodzieży, która potrafiła stworzyć sobie warunki stabilizacji życiowej pochłonięta jest myślą o przyszłości, ale tylko własnej, bezpośredniej przyszłości. Większość usiłowała rozpocząć na nowo przerwane studia lub powrócić do dawnego zawodu. Zadanie wielokrotnie trudne do zrealizowania. Nie mówiąc już o kalekach, młodych ofiarach wojny, dla których powrót do dawnej sytuacji jest często niemożliwy, trzeba się liczyć z wielkimi trudnościami ze znalezieniem zajęcia i dostaniem się do właściwych zakładów naukowych". Trudności tego rodzaju jak brak wykwalifikowanych nauczycieli, zniszczone zakłady naukowe i budynki szkolne, brak opału zimą i oszczędności w energii elektrycznej stwarzają warunki niezwykle niewdzięczne dla jakiejkolwiek pracy naukowej. Wielu wreszcie nie miało możliwości wznowienia studiów, dla tej prostej przyczyny, że uniwersytety niemieckie ograniczyły bardzo mocno liczbę przyjmowanych kandydatów. Około 2/3 ogólnej liczby kandydatów nie mogło się dostać na wyższe uczelnie. Sytuacja ta pogłębia bardzo atmosferę niepokoju.

W ten sposób charakteryzuje Humblot ogólne warunki życiowe młodzieży niemieckiej. Gdy chodzi o postawę ideową czytamy w wymienionym reportażu: „Postawa ideowa młodych odpowiada na ogół postawie starszego pokolenia. Jak wiadomo, poza nielicznymi wyjątkami (np. pastor Niemoeller, poeta Reinhold Schneider) Niemcy, nie uważają się za winnych i twierdzą, że są ofiarami niesprawiedliwej represji kolektywnej". Mówiąc o takich zbrodniach jak Oświęcim, interlokutor niemiecki wskazuje z reguły na fakt, że i dziś istnieją obozy dla byłych narodowych socjalistów.

„...Młodzież niemiecka nie tworzy absolutnie jednolitej masy, nie była jednolitą także wówczas, gdy przymusowo wtłoczona była w ramy „Hitlerjugend". Katastrofa polityczna przyniosła bankructwo zasad dotąd usilnie wpajanych. Wielu chwyta się zdewaloryzowanych haseł, nie widząc przed sobą nic innego. Ale nawet i dla tych elementów założenia narodowego socjalizmu nie mają dawnej siły. Wyłomy są bardzo wielkie. Mit „Führera" jest często ucieczką dla marzeń, ale nie daje już żadnej podstawy ideologicznej dla rozwiązywania żywych problemów dnia codziennego. Autorytet Kościoła, szkoły i rodziny jest jeszcze zbyt zachwiany, aby mógł stanowić jakąkolwiek pomoc ideową. W tym ogólnym chaosie rysują się dwie odmienne postawy. Postawa pierwsza — kurczowe trzymanie się zdegradowanych założeń i zupełna negacja rzeczywistości. Postawa

druga — próba szukania nowych wartości. „Wobec istnienia okupacji obcej w kraju, wobec nędzy i rozgoryczenia postawa pierwsza jest bardziej rozpowszechniona i, zresztą, bardziej zrozumiała".

Humblot cytuje ciekawe rozmowy z młodymi Niemcami. Przytoczymy tu zdania najbardziej charakterystyczne: „Przecież obozy koncentracyjne były w III Rzeszy koniecznością. Ludzie, których tam zamykano, byli wrogami ustroju i bez tych drakońskich środków doprowadziliby do rewolucji wewnętrznej". Albo: „Zasady narodowego socjalizmu były dobre, a jedynie zastosowano niewłaściwe metody..." „Jeżeli Hitler był takim diabłem, jak się go dziś przedstawia, to dlaczego Chamberlain i Daladier pertraktowali z nim i chcieli porozumienia? Jeżeli omylili się tamci mężowie stanu, o ileż łatwiej omylić się mogła młodzież niemiecka..."

Bardzo rozpowszechniony jest pogląd, że Hitler nie był taki zły, a jedynie ludzie jego otoczenia zawinili wiele. Mówi się o nich „Adolfchen" („Die Adolfchen sind schuld"). Militaryzm jest w dalszym ciągu głęboko zakorzeniony w umysłach młodzieży. W pewnej szkole urządzono ankietę na temat, jacy byli najwięksi mężowie historii. Najwięcej głosów otrzymali Fryderyk Wielki, Bismarck i Aleksander Macedoński, znacznie mniej głosów Caesar i Hitler, a jeszcze mniej Goethe. Jezus Chrystus, potraktowany jako człowiek, otrzymał tylko trzy głosy. W tejże samej szkole żaden uczeń nie umiał zdefiniować pojęcia demokracji. Pojęcie to jest na ogół bardzo niepopularne. Niektórzy młodzi Niemcy zauważają nie bez pewnej racji, że się ich usiłuje uczyć demokracji, stosując metody par excellence dyktatorskie. Młodzież wykazuje ogromne luki w wykształceniu i zupełną ignorancję warunków życia w innych krajach.

Przechodząc do omówienia sprawy widoków wychowawczych na przyszłość, Humblot jest daleki od optymizmu i wypowiada zdanie, że nie może być mowy o jakimkolwiek powodzeniu akcji wychowawczej bez bardzo radykalnej zmiany metod.

„Obok wypadków złej woli i braku zaufania, a także skrajnej ignorancji i naiwności, młodzież niemiecka wykazuje nieraz dużo ochoty nauczenia się nowych rzeczy i przekroczenia ciasnych ram Niemiec, znalezienia podstaw głębokich i humanistycznych". „Doświadczenia zrobione na tle kontaktów młodzieży niemieckiej z francuską wypadły całkowicie pomyślnie". Konieczna jest zmiana metod i zmiana atmosfery. Z młodzieżą niemiecką nic się nie da zrobić, dopóki nie da się jej silnej wiary i entuzjazmu. Lata 1919 i 1923 były okresem depresji, rodzącej sceptycyzm i brak idealizmu. Nowa epoka nie może być podobna do tamtej. Autor powiada: „Narodowy

socjalizm opanował dusze, bo imponował młodzieży. Dziś na nowo otworzyła się przed tą młodzieżą pustka moralna". Autor uważa, że ani chrześcijaństwo, ani socjalizm nie są w tej chwili zdolne zapłodnić duszy młodego pokolenia niemieckiego. Idee te wydają się młodym Niemcom zbyt abstrakcyjne i dogmatyczne. Kończąc te rozważania autor powiada: „Należy przewidywać wiele trudności i trzeba mieć wiele cierpliwości, licząc się z długim okresem reedukacji, aby stopniowo stwarzać atmosferę zaufania. Trzeba mieć wiele taktu. Przemoc nie może dać w tej dziedzinie nic dobrego ani trwałego..." „A przede wszystkim demokracja musi przestać być reżimem narzuconym przymusowo przez obce siły militarne, w kraju, gdzie panuje głód i niedostatek. Dotąd bowiem demokracja nie była, zwłaszcza gdy chodzi o młodzież, ideałem zdatnym do dobrowolnego przyjęcia, gdyż występowała jako postulat obcych sił zwycięskich. Ideały demokratyczne rozbite i starte przez narodowy socjalizm usiłuje się odbudowywać w wyniku przegranej wojny i z nakazu czynników obcych". Nic dziwnego, że stwarza to silne opory. Humblot powiada: „Należy odbudować demokrację od podstaw, a nie narzucać ją z góry. Są to procesy bardzo długie". S. S.

BIAŁA RÓŻA.

(Grupka studentów uniwersytetu monachijskiego — rodzeństwo Scholl i kilku ich przyjaciół — oraz profesor tegoż uniwersytetu, Huber, stworzyli przed i w czasie wojny podziemną komórkę walki z hitleryzmem w imię potępienia zbrodni i odrodzenia duchowego Niemiec w duchu ideologii katolickiej. Ta organizacja tajna nosiła nazwę: „Biała Róża". Odosobnieni zupełnie, rozsyłali i rozrzucali ulotki, malowali napisy na murach — losy ich były takie, jak poniżej opisano. Zginęli wszyscy na przestrzeni 1943 roku).

I.

Z gleby użyźnionej podmuchem południa wyrósł kwiat.

Z miasta, w którym poczęła się i tężała przed laty zbrodnia — zbrodnia, co na czele Niemiec całych szła gubić świat i duszę swojego narodu — z miasta tego wytrysły i ulatywały wiatrem niesione białe płatki róży, słowa heroicznej prawdy.

II.

Poznali, gdzie ojczyzna.

Nie było jej w gruzach Stalingradu, których bronili bohatersko i zwycięsko żołnierze kilkunastu narodów. Nie było jej w umęczo-

nych wsiach polskich, ani w winnicach francuskich, gorących od krwi i słońca.

Nie za ojczyznę szli młodzi Niemcy na równiny śnieżnego wschodu, wystawiać piersi na rosyjski mróz.

Nie był ojczyzną łup, ani możność deptania narodów.

Wykwitła im różą białą ojczyzna niemiecka — ta inna — ta, której nigdy i nigdzie nie było.

III.

Pod wargą żelaznej skrzynki pocztowej czai się groza.

Raz — drugi — trzeci — opadną ręce, gdy przyjdzie rzucać w tę pustkę garście listów. Rzucać w głuszę bez echa płatki „Białej Róży".

Na szlakach między Berlinem i Stuttgartem, Monachium i Wiedniem nie krążył nikt więcej, tak jak oni.

Koła, co się toczyły „dla zwycięstwa", niosły też kilku upartych, młodych chłopców, samotnych w tłumie ze swoim tajnym ładunkiem.

Na dworcach białe litery krzyczały im w twarz pytaniem: „Czy pomaga twoja podróż zwyciężyć?" Odpowiadali szeptem, bacznie patrząc na boki: „Tak, pomaga".

Ale ciszy niemieckiego sumienia, śpiącego na stosie krwawych łupów, nie zamącił szelest białych płatków, ani krzyk, rwący się z liter płonących i gorejących słów.

IV.

„Nie zamilkniemy. Jesteśmy głosem waszego złego sumienia i nie damy wam spokoju!" — wołały ulotki Białej Róży. — „Któż z nas przeczuwa rozmiary hańby, która przyjdzie na nas i na dzieci nasze, kiedy spadnie zasłona z naszych oczu i na światło dnia wystąpią najpotworniejsze, wszelką miarę nieskończenie przewyższające zbrodnie!"

V.

Głos ich przemawiał do głuchych.

Gromada zbójów, co ongi pociągnęła na wschód, i miast wyginąć od słowiańskiego topora, założyła mocne państwo; co niosła krzyż w znaku bojowym, a nieprzyjaciela Krzyża w sercu — ona powiodła naród za sobą. („Germania tota unum latrocinium!" — pisał wówczas legat papieski. Cóż napisałby dziś?!).

Serca oślepły. Oczy widzą czyny, serca nie dostrzegają zbrodni. Samotność zupełna.

On jeden wśród uczonych całych wielkich Niemiec — ona jedna wśród dziewcząt i kobiet — ich kilku, zbłąkanych w nieprzeliczonych pułkach Wehrmachtu, naprzeciw nieprzeliczonych kohort SS. Zbrodnia jest Niemcami — jutro chce być Europą. W samotności rodzi się rozpacz.

Jeśli nie przebić muru sześciu głowami — niechaj potoczą się te głowy pod mur, aby Bóg Niemcom choć ten ślad policzył.

W morzu krwi przelanym przez tępicieli ludzkiego życia — niech nie zabraknie kropli niemieckiej. Może na zadatek odkupienia.

Tak uczył Ten, co przyszedł dać świadectwo prawdzie.

...Dla pięciu sprawiedliwych ocalić chciał Bóg Sodomę?!?!...

„Hańba i bezcześć na imię Niemiec — jeśli się młodzież niemiecka nie podniesie przeciw zbrodni..." — czytało się na kartkach „Białej Róży".

VI.

Pierwszy czerwony znak krzyczy z murów Monachium.

„Wolność"!

„Precz z Hitlerem!" — domagają się purpurowymi znakami mury miasta, co widziało pierwsze triumfy Hitlera.

Przechodnie odwracają twarze.

Zamigotały w słońcu białe ulotki i posypały się rojem. Po raz ostatni opadły płatki „Białej Róży" na nieczułe kamienie, przed nogi nieczułych ludzi.

Patrzyli zmęczonymi oczami, pokonani w walce samotnej, zaduszeni obojętnością narodu bez sumienia.

Z za węgła spoglądał donosiciel.

Polatywały jeszcze ostatnie białe płatki, kiedy zasapanego pedla Scheidthammera zatrzymał zbrojny posterunek SS przed rozległym portalem gmachu.

VII.

Szli dalej samotnie — we troje.

Droga wiodła przez salę, gdzie miotał w nich obelgami oprawca i patrzył Führer z portretu. (Na murach Monachium zagasły już czerwone litery. Lepszą, trwalszą farbą przyjdzie je odświeżyć).

Oprawca w todze pytał, czy zabiliby jego, Führera. Odpowiedzieli śpiesznie, by lęk odpowiedzi nie zatrzymał: „Tak! Natychmiast!!"

Droga wiodła przez słoneczny pokój, gdzie dziewczynie łamano kości, by wydrzeć tajemnicę nazwisk. Wstyd nie pozwalał się przyznać — wstyd większy od bólu, że ich było tak niewielu. Milczała.

Był Ktoś, bardziej niewinny i srożej umęczony. Za nim iść pragnęli wszyscy troje — i tamci trzej, co jeszcze pozostali.

Kiedy topór opadał po raz trzeci i głowa dziewczyny toczyła się w skrwawione błoto — nieznana ręka pisała na śmiertelnych plakatach: „Duch ich żyje!"

Czy przeżył i tamtych trzech, oddanych później pod topór?

VIII.

Skoro już zbiegł się huk dział ze wschodu z hukiem dział zachodnich — skoro przyniesiono Niemcom „wolność", po którą nie sięgnęła niemiecka ręka, prócz tamtych sześciu — zakwitły długie kolumny gazet wspomnieniami o „Białej Róży".

W miastach niemieckich, w Hamburgu i Monachium, ulice i place zaroiły się imieniem dziewczyny i jej brata.

We krwi sześciorga sprawiedliwych obmywały się setki tysięcy.

Donosiciel Scheidthammer zapłacił grzywnę. Niewielką grzywnę. Pedel Scheidthammer nie jest człowiekiem bogatym, nie może zapłacić wiele.

Scheidthammer nie zaznał więzienia. Nie jest zbrodniarzem — słuchał zawsze pilnie władzy przełożonej i nie zabił nikogo...

Scheidthammer zapłacił i żyje. Przechodzi czasami placem, nazwanym imieniem dziewczyny i jej brata.

IX.

Młodzież niemiecka nie umiała odróżnić sprawiedliwości od zbrodni, ojczyzny od krwawej zdobyczy.

To umiało tylko tamtych dwoje i garsteczka ich przyjaciół. Ale oni nie żyją.

W Norymberdze i Stuttgarcie pękają bomby. Na murach ręce — tysiące rąk, już nie sześcioro!! — piszą słowa zemsty za powalenie zbrodni.

Dziś tajne organizacje hitlerowskie liczą tysiące członków.

X.

Na grobie dziewczyny i jej brata, na monachijskim cmentarzu, stoją dwa krzyże zespolone ramionami.

Jedyny to niemiecki grób, przy którym można klęknąć — jedyny, bliski naszym.

Chciałbym złożyć pęk białych róż na tym grobie, zanim jeszcze brutalna ręka zrąbie te krzyże i grób zbezcześci.

Andrzej Józef Kamiński.

Z życia Niemiec.

WALKA O NIEZALEŻNOŚĆ PRASY.

Wielką burzę wywołało w ostatnich tygodniach w strefie amerykańskiej zagadnienie prasowe.

Strefa USA posiada dotychczas tylko prasę niezależną, tzw. „ponadpartyjną"; partie polityczne mają do dyspozycji tylko niewielkich rozmiarów biuletyny informacyjne. I oto nagle, kolejno we wszystkich trzech sejmach krajowych strefy amerykańskiej (sc. w Bawarii, Wirtembergii-Badenii i Hesji) rozgorzała debata nad ograniczeniem, względnie nawet skrępowaniem prasy niezależnej i stworzeniem prasy ściśle partyjnej.

W dyskusji nie podnoszono zwykłych argumentów lewicy: że prasa niezależna w gruncie rzeczy zawsze zależna jest od jakiegoś zakonspirowanego kapitału, od takich czy innych czynników ekonomicznych, wrogich klasom pracującym.

Ofensywę otworzyła zresztą Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna, zaliczana do partii „mieszczańskich".

Decydują o całej sprawie warunki lokalne i stosunki ściśle specyficzne, właściwe dzisiejszej niemieckiej „demokracji". Po dwunastu latach rządów hitlerowskich, rzadko który polityk niemiecki (z tych, którzy przeżyli) może się pochlubić nieskazitelną przeszłością polityczną z punktu widzenia stosunków z hitleryzmem. Ponieważ dotyczy to zarówno wszystkich partii strefy amerykańskiej, istnieje między nimi coś w rodzaju „gentlemen agreement", na mocy którego pozostawia się sprawy niemiłe wzajemnie w spokoju. (Oczywiście nie jest to żadna umowa formalna). Tę sielankę mąci politykom prasa niezależna, atakująca bezwzględnie owe słabe miejsca w demokratycznym pancerzu. Ostatnio prasa doprowadziła do ustąpienia ministra oświaty Wirtembergii-Badenii, Simpfendörfera (Unia Chrześc.-Dem.). Prokurator sądu denazyfikacyjnego nie mógł mu nic zrobić, mimo, iż fakt głosowania Simpfendörfera za pełnomocnictwami dla Hitlera i jego udział w hitlerowskiej frakcji w Reichstagu znany był powszechnie. Dopiero reprodukcja jego odezwy wyborczej, niedwuznacznie wykazującej jego prohitlerowskie nastawienie, która ukazała się w pewnym ewangelickim czasopiśmie, zmusiła Simpfendörfera do ustąpienia.

Jeden z jego przyjaciół partyjnych z CDU, którzy dążą obecnie do zamknięcia ust niezależnej prasie, wyraził się, iż „nie można dzisiaj przejść w Bawarii, aby nie być opadniętym przez złe psy". W zdaniu tym więcej jest urazy, niż prawdy — nie mniej faktem

jest, iż posiadając jedynie swoje własne „psy" partie umiałyby utrzymać je na smyczy. Rządy krajowe tworzone są przeważnie na podstawach koalicyjnych, tym bardziej przeto politycy byliby bezpieczni od wszelkich prasowych napaści.

Tego jednak właśnie uniknąć chcieli Amerykanie, tworząc prasę, której redaktorzy wykazywać się muszą znacznie dokładniej nieskazitelną przeszłością polityczną, niż ministrowie. Zasadą jest, że prasa ma być samodzielnym organem opinii publicznej obok partii. Praktycznie umożliwia to m. in. szeroko stosowany system (który i u nas zaczyna wchodzić coraz szerzej w zwyczaj) zamieszczania na łamach pism wolnych wypowiedzi „szarego człowieka" na wszelkie tematy.

Zasadą są ponad to przejrzyste stosunki finansowe wydawnictw, tak, iż usunięto wszelkie zakapturzone wpływy gospodarcze prasy niezależnej. Nie można zaś tego samego powiedzieć o wszystkich partiach. Minister denazyfikacji Bawarii, Loritz, musi się obecnie tłumaczyć z tajemniczych finansowych podstaw swojej partii „Gospodarczego Zjednoczenia Odbudowy" (WAV).

Zbliżona do katolicyzmu, niezależna „Rhein-Neckar-Zeitung" w następujących słowach określiła, w związku z całą sprawą, zadania prasy niezależnej (tytuł: „Krytyka z poczucia odpowiedzialności"):

„Stworzenie krytyki, świadomej swojej odpowiedzialności, nastąpić musi z dwóch punktów widzenia. Obywatel musi nauczyć się polityki. Potrzeba mu do tego wychowania. Musi dojść do stworzenia sobie własnej opinii, gdyż to jest założeniem wstępnym dla wszelkiej krytyki we współczesnym życiu społecznym. Im lepiej ten proces się udaje, tym mocniejsza staje się kontrola z dołu i tym mniejsze bywa niebezpieczeństwo, że demokracja zejdzie do roli czczego hasła. Wybrani przez naród przedstawiciele — przywódcy polityczni — nie mają prawa do bytowania samoistnego, ale obowiązkiem ich jest nie czynić nic, czemu zapobiec mogłaby kontrola narodu i odpowiedzialna krytyka ich działalności. To współdziałanie odpowiedzialnej prasy politycznej i kontroli publicznej — przy czym zadania prasy są dzisiaj większe, niż w czasach normalnych, na tle szczególnych stosunków — stanowi dopiero właściwą podstawę dla prawdziwie ludowego rządu".

Na te niepodlegające dyskusji zdania zwolennicy nietykalności partii, przez usta dr. Theissa z CDU odpowiedzieć umieli jedynie, że „podporom państwa winna być dana możliwość odparcia ataków, jakie pewna część prasy prowadziła ostatnio przeciw rządowi, tą samą bronią". Sformułowanie to nie było szczęśliwe — „podporą

państwa" („Trägerin des Reiches") nazywała się swego czasu partia Hitlera, NSDAP.

Tym bardziej na tle tego skojarzenia słownego umacnia się twierdzenie prasy niezależnej, że obecne cztery partie chcą wspólnie zrobić to, co przedtem robiła jedna: zdusić opinię publiczną i podzielić się zarówno rządami, jak i zyskami z rządów. Jest to tym łatwiejsze, że przy rządach zwartej koalicji wyborca jest właściwie unieszkodliwiony; podział uprawnień w rządzie odbywa się nie przy urnie wyborczej, ale w ciszy gabinetów ministerialnych w Stuttgarcie czy Monachium.

Fakt, że kilku dziennikarzy, uśmiechających się ironicznie na galerii podczas debaty, usunięto z sali — świadczy o niezmiernie wielkim pojęciu o sobie niektórych demokratów.

Dodać jeszcze należy, iż publiczne ankiety dały wynik rozstrzygająco pozytywny dla prasy niezależnej. Uzasadnia się to faktem, iż „szary człowiek" wybiera partię raz na rok lub parę lat, codziennie zaś pragnie być wszechstronnie informowany, bez jednolitego zabarwienia przez partyjne okulary.

Spór nie został jeszcze rozstrzygnięty. Ostatnie słowo będzie w nim miał do powiedzenia Wojskowy Zarząd Amerykański.

ajk.

PARTIA SCHUMACHERA WOBEC RELIGII.

Radca szkolny Ortband oświadczył na pewnym zebraniu nauczycielskim w Turyngii:

„Ze wszystkich ludzi najbardziej nienawidzę nauczycieli religii. Przeniosłem już karnie trzech z naszego koła nauczycielskiego, którzy zaliczają się do tych zbrodniarzy".

Wypowiedź wywołała artykuł w zbliżonej do socjaldemokracji gazecie „Neue Ruhr-Zeitung". Autor artykułu, podpisany pseudonimem „Justus", stwierdzał, że religia stanowi więź, która łączy człowieka z potęgą pozaświatową, tę zaś odczuwa każdy człowiek w swym wnętrzu jako prawo moralne. „Gdzie ta więź się zrywa, panuje chaos, w którego zasięgu rządzą prawdziwi „zbrodniarze" przy pomocy pracy przymusowej, obozów koncentracyjnych, policji tajnej, prześladowania, więzienia i mordu. Przeżyliśmy to w czasach, gdy usiłowano odebrać człowiekowi tę więź — i przeżyliśmy w sposób straszny".

O ile wypowiedź radcy Ortbanda przeszła bez echa, o tyle artykuł „Justusa" wywołał burzliwą dyskusję. Niektórzy z dyskutujących dali wyraz gwałtownemu oburzeniu na jego stanowisko.

„Definicja i wnioski są nie tylko powierzchowne, ale całkowicie błędne i nieprawdziwe — pisał jeden z dyskutujących. — Każdy socjalista zdaje sobie sprawę, że podobne ekscesy uzasadnić można jedynie socjologicznie i politycznie i nie są one nigdy skutkami nastawienia religijnego czy niereligijnego..." Panująca obecnie w Niemczech nędza dowodzić ma, że „zabezpieczenie bytu jest podstawą moralności człowieka".

Inny oświadczył, że nie ma zamiaru „wewnątrz Partii Socjaldemokratycznej rozmawiać o wartości czy braku wartości tej „więzi", która „Justusowi" wydaje się tak bardzo ważna. Osobiście dla siebie odrzucam tę „więź" i oczekuję, że ta niesłychana obraza wszystkich wolnomyślnych towarzyszy zostanie natychmiast cofnięta".

Wreszcie sekretarz partyjny Socjaldemokracji w Duisburgu, Brünen: „Neue Ruhr-Zeitung" zamieściła pod tytułem „Zbrodniarze" artykuł podpisany „Justus", który określam jako zbrodnię i którego nie zniosę ponownie w naszej prasie. Wraz z bezczelnością pismaka niezrozumiałe jest zachowanie redakcji. Aż do wyjaśnienia sprawy spodziewam się, że ani „Justusa" ani jemu podobnych nie napotkam na łamach NRZ, jako autorów jakichkolwiek artykułów".

Autor artykułu, „Justus", odpowiedział napastnikom, że nie zamierzał nikomu narzucać określonej religii: „Nie myślałem w moich uwagach o instytucjach kościelnych, ale o „prawie moralnym", które żyje w każdym człowieku i żyło, zanim jeszcze istniały „kościoły", daje o sobie znać jako „sumienie", i którego etyczne żądania „wiążą" każdego człowieka. Jednym z takich żądań jest między innymi poszanowanie godności bliźniego. Kto zachowanie swoje wobec drugiego człowieka kształtuje zgodnie z tym żądaniem, postępuje „religijnie" ...czy samo określenie chce dla swojej osoby przyjąć, lub odrzucić".

Przyznać trzeba, że jeden z późniejszych listów w sprawie artykułu „Justusa" zajmował inne zupełnie stanowisko, niż wyżej cytowani:

„Przy całym przekonaniu o słuszności i prawdziwości własnego poglądu ...nieodzowne jest ...poważać i szanować także cudze przekonania. Inaczej bowiem damy się opanować duchowi gorszemu jeszcze, niż ten, z którym rzekomo walczymy, i ściągniemy na siebie słuszny zarzut, że Niemcom brak wszelkiej dojrzałości do demokracji... Partia Socjaldemokratyczna nie jest identyczna ze związkiem areligijnym. Wśród jej wyborców jest wielu, którzy posiadają określoną religijną przynależność... Uznanie wartości religijnych nie może przeto być uważane za obrazę".

Cała dyskusja nabiera specyficznego znaczenia w świetle faktu, że w łonie Socjaldemokracji istnieje „wspólnota pracy socjalistów chrześcijan", obejmująca zarówno socjalistów-katolików, jak i protestantów, która m. in. bierze udział w międzynarodowych zjazdach. Jednocześnie, na tle wyborczej rozgrywki z tzw. Unią Chrześcijańsko-Demokratyczną, socjaldemokracja Schumachera stale podkreśla swoje pragnienie respektowania wszystkich religii i światopoglądów.

Sympatyzujący z socjaldemokracją, berliński „Tagesspiegel", dodaje do całej sprawy następujący komentarz:

„Obok partii zbiorowej, obejmującej pod znakiem chrześcijańskim wszystkie odcienie polityczne od umiarkowanego socjalizmu aż do wielkich przemysłowców i nacjonalistów (pismo ma na myśli Unię Chrześc.-Dem.), oraz trzymającej się zasad sprzed stu lat, zabarwionej dzisiaj narodowo skrajnej partii lewicowej (socjaldemokracja), koniecznością naszego życia politycznego jest wielka, wolna od sztywnych dogmatów, prawdziwie socjalistyczno-demokratyczna partia umiarkowana. Demokratyczny socjalizm dnia dzisiejszego nie może być sprawą utylitarystów spod znaku walki klas, którzy zbawienie widzą jedynie w ekonomicznym zaspokojeniu. Socjaldemokracja przeoczyłaby swoją wielką szansę, gdyby nie chciała zrozumieć, że bez moralnego poczucia człowieka, to znaczy bez religii, nie może istnieć demokracja". ajk.

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI.

K. Pruszyński: „Trzynaście opowieści". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 327.

Przemówienia: „Trzyletni plan odbudowy gospodarczej Polski". Spół. Wyd. „Książka".. Warszawa, str. 64.

F. Przewirski: „Nawierzchnia smołowa". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 35.

A. Ransome: „Jaskółczyn". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 479.

J. Słowacki: „Lilla Weneda". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 174.

J. B. Sokołowski: „Dzięcioł drwal leśny". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 34.

B. Suchodolski: „Dusza niemiecka w świetle filozofii". Wyd. Inst. Zach. Poznań, str. 39.

W. Sieroszewski: „Na kresach lasów". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 246.

M. Świrzyński: „Jasełka. Boże Narodzenie". Wyd. Ludowe. Warszawa, str. 65.

S. Tworkowski: „Architektura wsi". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 159.
A. Ważyk: „Wiersze wybrane". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 119.
J. Verne: „20.000 mil podmorskich". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa, str. 335.
J. Zaćwilichowski: „Nauka o przyrodzie". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 69.
J. Zawieyski: „Noc Huberta". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 214.
S. Żeromski: „Nowele, opowiadania, fragmenty". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 326.
Z. Żurakowska: „Roman i dziewiętnastu". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 116.
„Proces Ludobójcy Amona Getha". Centr. Żyd. Kom. Hist. Kraków, str. 104.

Baley S.: PSYCHOLOGIA WYCHOWAWCZA W ZARYSIE. Wyd. Książnica—Atlas, Warszawa.
Bieniarz J.: LAWINA IDZIE. Wyd. Gebethner i Wolff, Kraków.
Blumental N.: SŁOWA NIEWINNE. Centr. Żyd. Kom. Hist., Kraków—Łódź—Warszawa.
Borwicz M.: PIEŚŃ GINĄCYCH. Centr. Żyd. Kom. Hist., Kraków—Łódź—Warszawa.
Buczkowski L.: WERTEPY. Wyd. Gebethner i Wolff, Kraków.
Cieśliński J. et Koźmiński L.: LA FRANCE AU TRAVAIL. Książnica—Atlas, Warszawa.
Czerny S. et Jungman F.: BON SOUVENIR ET EN AVANT. Książnica—Atlas, Warszawa.
Gardeil O. A.: DUCH ŚWIĘTY W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM. Wyd. „Verbum", Kielce.
Gołubiew A.: BOLESŁAW CHROBRY. I/II. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Gruszecka A.: W GRODZIE ŻAKÓW. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Grzebieniowski T.: A PRIMER OF EVERY DAY ENGLISH. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Hensel W.: POTRZEBA PRZYGOTOWANIA WIELKIEJ ROCZNICY. Wyd. Księg. Akademicka, Poznań.
Jakubowski W.: SŁOWNIK ROSYJSKO—POLSKI I POLSKO—ROSYJSKI. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Jastrun M.: POEZJE WYBRANE. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Kaczmarczyk Z.: PRAWA KARDYNALNE. Wyd. Księg. Akademicka, Poznań.
Kamiński B.: OBRAZ CZŁOWIEKA. Paris.
Kamieński B.: ELEMENTY CHEMII FIZYCZNEJ. Wyd. „Czytelnik", Kraków.
Kłosiński T.: POLITYKA PRZEMYSŁOWA OKUPANTA W GENERALNYM GUBERNATORSTWIE. Wyd. Inst. Zach., Poznań.
Konopczyński W.: FRYDERYK WIELKI A POLSKA. Wyd. Inst. Zach., Poznań.

TREŚĆ ZESZYTU:

KS. JAN SALAMUCHA: O KATOLICKĄ KULTURĘ INTELEKTUALNĄ 481
JERZY TUROWICZ: SPRAWA KULTURY KATOLICKIEJ W POLSCE 500
ANTONI GOŁUBIEW: Z ROZWAŻAŃ NAD PROBLEMAMI LITERATURY KATOLICKIEJ 520
G. K. CHESTERTON: ŚWIADECTWO HERETYKÓW . . . 541
JERZY ZAWIEYSKI: MĄŻ DOSKONAŁY (dokończenie) . . 557

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE:

Anachronizm suwerenności 567
Powieściopisarz chrześcijański i jego problemy 573
Brak talentu czy brak wiary? 576
Jaka jest dzisiejsza młodzież niemiecka? 579
Biała Róża 583
Walka o niezależność prasy 587
Partia Schumachera wobec religii 589
Spis książek nadesłanych do Redakcji 591

IN HOC
SIGNO
VINCES